ج . أ . هادفيلد

علم النفس والأخلاق

تحليل نفسي للخُلق

ترجمة

محمد أبو العزم

تقديم ومراجعة

د.فوزي رضوان

الكتاب: علم النفس والأخلاق

الكاتب: ج . أ . هادفيلد

ترجمة : مُحَمَّد أبو العزم

تقديم ومراجعة: د.فوزي رضوان

الطبعة: ٢٠٢١

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)

٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم –
الجيزة - جمهورية مصر العربية
هاتف : ٣٥٨٢٥٢٩٣ _ ٣٥٨٦٧٥٧٦ _ ٣٥٨٦٧٥٧٥
فاكس : ٣٥٨٧٨٣٧٣

APA

http://www. bookapa.com **E-mail: info@bookapa.com**

دار الكتب المصرية
فهرسة أثناء النشر

هادفيلد ، ج . أ .

علم النفس والأخلاق / ج . أ . هادفيلد, ترجمة: مُحَمَّد أبو العزم، تقديم ومراجعة: د.فوزي رضوان - – الجيزة – وكالة الصحافة العربية.

٢٢٦ ص، ١٨*٢١ سم.

الترقيم الدولى: ٩ – ١٨٠ – ٩٩١ – ٩٧٧– ٩٧٨

أ – العنوان رقم الإيداع : ٧٨١٨ / ٢٠٢١

علم النفس والأخلاق

وكالة الصحافة العربية
«ناشرون»

تقديم

كان البروفيسور الإنجليزي "ج. أ. هاد فيلد" واحدا من أساطين علم النفس في العالم خلال النصف الأول من القرن العشرين، وكان قد بدأ دراسة الطب في جامعة "أدنبرة" ونال شهادتي الطب والجراحة، ثم قرر التخصص في دراسة علم النفس، فدرسه على يد العالم النفسي الشهير وقتها "مكدُوجل" في جامعة "أكسفورد" ثم بدأ يمارس مهنة التحليل والعلاج النفسي في عيادته الخاصة، في "هارلي ستريت" بلندن، وفي بعض المستشفيات والعيادات العامة؛ غير أن أغلب خبرته جاءته من عيادته الخاصة، فقد اتسعت شهرته وذاع صيته، فلجأ إليه المرضي من كافة أنحاء الجزر البريطانية، لدرجة جعلته غير قادر على تناول كثير من الأعمال خارج عيادته. وفي أثناء ممارسته لمهنته قام بالتدريس لفترة طويلة في جامعة لندن، قبل أن يقرر التفرغ لعيادته الخاصة.

والبروفيسور هاد فيلد من الإنجليز القليلين الذين كانوا روادًا في حركة العلاج النفسي بإنجلترا، وهو ممن قادوا دراسات الأمراض النفسية، ووضعوا أسس الصحة النفسية، وقام بالإشراف على الدراسات النفسية في معهد تافستوك بأدنبرة، وهو من أكبر معاهد العلاج النفسي في إنجلترا وكان بسبب انشغاله المستمر بحالاته قليل الكتب، وبعضها عبارة عن تجميع للمقالات والمحاضرات التي كان يدعى لإلقائها في المؤتمرات والمناسبات العامة والخاصة حول موضوع ما، ومنها كتابه عن " الحلم والكابوس"، ومنها أيضا الكتاب الذي تعيد نشره اليوم "وكالة الصحافة العربية – ناشرون" وعنوانه الرئيس "علم النفس والأخلاق" وقد أضاف إليه مؤلفه عنوانا تفسيريات مكملا وهو (تحليل نفسي للخُلق).

ولمؤلفات هادفيلد نفس الطابع الذي اتسمت به محاضراته؛ فهو لم يكن يلخص أقوال غيره، ولم يعتمد على خبرات الآخرين، وإنما كان يتحدث منطلقا من خبرته الشخصية المباشرة، وكان يشير في كثير من الأحيان إلى الحالات التي كان قد رآها في

يوم المحاضرة نفسه فأغلبها يقوم في أمثلته أو في تصنيفاته على خبرته الشخصية، وليس معنى هذا أن "هادفيلد" لم يكن ملما بما نشره "فرويد" أو "يونج" أو "أدلر" أو أستاذه "مكدوجل" أو غيرهم، فهو درسهم واستوعب نظرياتهم ومؤلفاتهم، وألم بها إلمامًا تامًا دقيقًا، واستطاع أن يعرف اتجاهاتهم معرفة عميقة، غير أن خبرته العملية المنقطعة النظير صهرت كل هذه المعلومات، في بوتقته الذاتية، فلم يعد "هادفيلد" تابعًا "لمكدوجل" بالرغم من كونه قد درس عليه في "أكسفورد"، ولا تابعًا "ليونج" أو "أدلر" أو "فرويد" كغيره ممن تخصصوا في العلاج النفسي، برغم اتصاله بهم جميعًا اتصالا شخصيًا مباشرًا، وإنما كان مدرسة قائمة بذاته، وقد أقر بذلك معاصروه وأساتذته أيضا.

وقد تأثر "هادفيلد" بدراساته البيولوجية تأثرًا كبيرًا، وتجد هذا واضحًا في تأثره بفكرة الوراثة والبيئة، وبفكرة الدوافع الغريزية، وما إلى ذلك. ويرى الدارسون لمدارس واتجاهات العلاج النفسي أن "هادفيلد" يختلف عن غيره من الباحثين والمحللين النفسيين في كثير من النقاط الجوهرية، فمثلا رأيه في تفسير الغريزة الجنسية يختلف كثيرا عن رأي "فرويد"، إذ أن فرويد يرى أن الغريزة الجنسية تبدأ منذ الولادة، والمسألة كلها مسألة مراحل، تتغير في كل مرحلة منطقة دون الأخرى فهناك المرحلة الفَمّية، حيث يتلذذ الطفل عن طريق الفم؛ فالفم في الصغر أداة الحب وأداة الاعتداء. وهناك المرحلة الشرجية: فالشرج كذلك منطقة يحتفظ فيها الطفل بإنتاجه، ويستعملها للعناد والاعتداء، وما إلى ذلك. ولا يحدث تركيز في المنطقة التناسلية إلا في دور المراهقة.

ويرى "هادفيلد" أن الشعور باللذة عن طريق الفم في المرحلة الأولى له حكمة بيولوجية صرفة؛ فالوظيفة المفيدة من الناحية البيولوجية تصحبها لذة تسهل حدوثها، والامتصاص مفيد للطفل بيولوجيًا، فهو لذيذ؛ والتبرز مفيد للطفل بيولوجيًا فهو لذيذ.

ويرى العديد من الباحثين أن هذه الفكرة صائبة إلى حد كبير، فتناول الطعام

لذيذ في حالة الجوع مثير للاشمئزاز بعد الشبع، والعملية الجنسية لأن لها القيمة الأولى في حفظ النوع، ولأن حفظ النوع من أهم الظواهر البيولوجية في حياة النوع الإنساني، لذا كان لها ما يرتبط بها من مظاهر اللذة ومظاهر قوة الدافع، وكان لها تبعًا لذلك ما يرتبط من قواعد التنظيم وأساليب الكبت، وكان كثير من المشكلات النفسية مرتبطًا بالناحية الجنسية. ولا يرى "هادفيلد" ضرورة للتمسك بفكرة "الرَّمزية الفُرويدية" فهو لا يلجأ إليها في تفسيراته النظرية ولا في أساليبه العلاجية.

التحليل البسيط المباشر:

يبدأ "هادفيلد" كتابه قائلا: " تعتمد مادة هذه الفصول على سلسلة من المحاضرات، ألقيتها بكلية "مانزفيلد" بجامعة أكسفورد سنة ١٩٢٠ وقد تحاشيت فيها الخوض في مناقشة النظريات التي يثور حولها الجدل في علم النفس الحديث؛ واقتصرت على ما استقرت عليه آراء الأطباء النفسانيين وعلماء النفس، كالصراع والكبت وما إليهما. ولم أعرض لمدرسة فرويد في التحليل النفسي، ولا لمدرسة "يونج" في علم النفس التحليلي بالتأييد أو المعارضة، حتى لا تشق مناقشتي على الذين لم يظهروا على اتجاهات هاتين المدرستين، وإن كان إدراك الفروق بينهما ليس عسيرًا على من له بهما دراية".

وقد حاول "هادفيلد" أن يثبت أن كل مرض نفسي نجد في أساس نسيجه عيبًا خلقيًا، فنجد أعراضه تكون نتيجة لتردد بين اتجاهين أو مبدأين، أو نجده يقوم على الإيمان بمبدأ خلقي عال من الانجذاب نحو هوى من أهواء النفس، على أن هذا الضعف الخلقي أو هذا النقص في التكامل النفسي يكون نتيجة للنمو النفسي من الطفولة في مراحلها الأولى، فمرجعه إلى جانب التراث النفسي هو معاملة الوالدين وجو الأسرة وما إلى ذلك، فكأن الكتاب يقوم في ناحية الوصف الأخير للمرض النفسي على أساس عيب خلقي يكون فيه الإنسان غير راض عن نفسه وغير قادر على البت في اتجاهاته لضعف مقاومته لأهوائه أو لأن محاولته إرضاء مثله العليا يعترضها انجذابه نحو هواه، أو غير ذلك مما نصفه عادة بضعف في الخلق، وكان

المؤلف في اتجاهه هذا مزيجًا عجيبًا من بعض اتجاهات (مكدوجل) وبعض اتجاهات (فرويد).

والكتاب فريد في معالجته لهذه النظرية. وقد كان من أكثر مؤلفات علم النفس شيوعًا في إنجلترا، في فترة صدوره في نهاية أربعينيات القرن العشرين، وفيه يؤكد "هادفيلد" أنه يمتلك طريقة خاصة به في العلاج النفسي، تعتمد على نظريته في "التحليل البسيط المباشر"، وتتلخص في أن المحلل يَتتبع العَرَض إلى أصله التاريخي في عهد الطفولة، ويكتشف العقدة الانفعالية التي نشأ عنها العَرَض، مفترضًا في ذلك أن الصراع الانفعالي لا يزال باقيًا وأنه سبب العَرَض المستمر، وأخيرًا يضع عناصر العقدة في وضعها الصحيح بإخضاعها لسيطرة شعورية من الإرادة، أي أن المحلل يتسلسل في الانتقال من الخبرات الحالية على خبرات الطفولة، ويعيد الخبرات الانفعالية التي هي سبب العَرَض المَرَضي، ثم يوجه الطاقة الانفعالية توجيهًا عاليًا تحت هيمنة الإرادة.

علم النفس والأخلاق:

كان "هادفيلد" سباقا في دراسة العلاقة بين علم النفس والأخلاق، يمثل الجانب الأخلاقي جانباً هاماً في بنية الشخصية، ويعتبر النقص في هذا الجانب مسئولاً إلى حد كبير عما نعانيه اليوم من مشكلات، فالكثير من مشكلات المجتمعات الراهنة هي مشكلات أخلاقية في صميمها وتعبر عن قصور في النمو الأخلاقي.

وتعالج نظرية التحليل النفسي النمو الأخلاقي في إطار مبدأ اللذة وفكرة الإثم، وتبرز نظرية التحليل النفسي فكرة الإثم والشعور بالذنب، والوسيلة الأساسية للخلاص منه تكمن في التدخل المبكر من جانب الراشدين، وتلقين الطفل القيم الأخلاقية. فالأخلاقية من وجهة نظرهم تتركز في فكرة الضمير، والذي يمثل مجموعة من القواعد الثقافية والأفكار الاجتماعية التي تم تمثلها لدى الفرد، وأحد المؤشرات الأساسية لوجود معايير خلقية تم اكتسابها هو الشعور بالذنب أي استجابات نقد الذات وعقابها، والقلق الذي ينشأ لدى الفرد عندما يتعدى على المعايير المقبولة اجتماعيا.

ويعد مفهوم التفكير الأخلاقي مفهوم معياري أي ما يجب أن نفعله وفيما يجب أن نفكر فيه بحيث يكون صواباً هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرتبط مفهوم التفكير الأخلاقي ارتباطًا وثيقًا بالحقل العلمي، بمعنى أن للتفكير الأخلاقي مفاهيم متعددة بتعدد الموضوعات المطروحة اقتصادية، اجتماعية، سياسية، ....إلخ.

كما يساعد التفكير الأخلاقي السليم لدى الفرد على تحقيق قدر مناسب من الصحة النفسية، والابتعاد عن التوترات والصراعات النفسية التي تؤدي إلى بناء الشخصية المتكاملة المنسجمة، وإيجاد شخصية قادرة على تحمل المسؤولية الأخلاقية واتخاذ القرارات التي تخدم الفرد نفسه ومجتمعه.

تعد الأخلاق الركيزة الأساسية للتفكير الأخلاقي حيث تشكل الأخلاق مجموعة القواعد والأوامر العملية التي يتصف بها السلوك الإيجابي (الخير) الأمر الذي يترتب عليه أن التفكير الأخلاقي يساعدنا في التمييز بين ما هو خير وما هو شر. ومن المعروف أن لكل فرد أسلوبه الخاص بطريقة تفكيره وهذا الأسلوب بطبيعة الحال يتأثر بعملية التنشئة الاجتماعية للفرد من حيث نمط التنشئة والبيئة الاجتماعية المحيطة والمستوى الثقافي للأسرة وغيرها الكثير، الأمر الذي يترتب عليه اختلاف طريقة التفكير من فرد إلى آخر تبعًا لاختلاف عملية التنشئة الاجتماعية ودوافعها.

كما يقر علماء النفس بأن السلوك الأخلاقي هو سلوك مكتسب وليس أصيلا في النفس، إذ يكتسبه الفرد من خلال تفاعله اليومي مع مواقف الحياة المختلفة هذا من جهة، ومن جهة أخرى أيضًا يرى علماء النفس بأن السلوك الأخلاقي لا يتم اكتسابه دفعةً واحدة وإنما يتم اكتسابه بشكل تراكمي أو بشكل موازي لتطور جميع الجوانب الشخصية للفرد، فالنمو الأخلاقي لدى الفرد يتأثر بجملة التغيرات النوعية التي تطرأ على الاحكام الخلقية لديه أثناء فترة نموه بحيث يكتسب الفرد المبادئ الأخلاقية التي تعمل على تقوية العلاقات الاجتماعية وتعزيز تكيف الفرد مع نفسه، والتصرف وفق معتقداته الخاصة وهذا بطبيعة الحال يساعد الفرد على اتخاذ القرارات التي يشعر بأنها مناسبة له، و النمو الخلقي للفرد يعبر عن علاقة الفرد وتكيفه مع

بيئته الاجتماعية إذ أن تكيف الفرد مع بيئته الاجتماعية يعبر عن مفهوم اجتماعي مرتبط بتعامل الفرد مع الآخرين، فتكيف الفرد مع بيئته والنمو الخلقي مكملان لبعضهما البعض في عملية التنشئة الاجتماعية للفرد حيث أن النمو الخلقي يؤدي إلى تكيف الفرد مع بيئته الاجتماعية وبالتالي شعوره بالسعادة من خلال الالتزام بقوانين المجتمع وقيمه والتفاعل الاجتماعي السوي مع الآخرين الأمر الذي يمكنه في النهاية من اتخاذ قرارات تحقق له مزيدًا من السعادة.

وهذا كله يفسره ويحلله "هادفيلد" في فصول كتابه هذا، المبني كما أسلفنا على دراسة علمية نظرية عميقة، وعلى خبرة تطبيقية عملية وفيرة، وتضافر العاملين معا جعله من الكلاسيكيات التي لا غنى عنها في مجال التحليل النفسي.

د.فوزي رضوان

مقدمة المؤلف

مادة هذه الفصول سلسلة من المحاضرات، ألقيتها بكلية "مانزفيلد" بجامعة أكسفورد سنة ١٩٢٠ وقد تحاشيت الخوض في مناقشة النظريات التي يثور حولها الجدل في علم النفس الحديث؛ واقتصرت على ما استقرت عليه آراء الأطباء النفسانيين وعلماء النفس، كالصراع والكبت وما إليهما. ولم أعرض لمدرسة فرويد في التحليل النفسي، ولا لمدرسة "يونج" في علم النفس التحليلي – لم أعرض لهما بالتحبيذ أو المعارضة، حتى لا تشق مناقشتي على الذين لم يظهروا على اتجاهات هاتين المدرستين، وإن كان إدارك الفروق بينهما ليس عسيرًا على من له بهما دراية.

وعلى الرغم من أنني اصطنعت الأسلوب التقريري حبًا في الإيجاز، فلا مناص لي من أن أذكر أن هذا الكتاب من الناحية النظرية – كتاب مبدئي إيحائي. وهو في هذا يعرض وجهة نظر، ولا يحاول أن يكون رسالة منسقة في النظرية الأخلاقية التي هي مجال الفيلسوف ورجل الدين، وإنما يهتم بإبراز ما كشف عنه علم النفس الحديث من الحقائق والمبادئ وبخاصة ما يتعلق بتطبيقها على الأمراض العصبية.

وإن بعض التبصر بتلك الحقائق والمبادئ لذو أهمية حيوية للآباء والمعلمين ورجال الدين والأطباء وغيرهم ممن يستدعون لإبداء التوجه أو لإسداء النصح في مشكلات الحياة ومسلك الناس فيهما، وقد اجترأت بين الحين والحين – في عمل هذا – على أن أبين الكيفيات التي بمقتضاها قد تعدل حقائق علم النفس ومبادئه مدلول النظرية الأخلاقية بشكل ما، إن لم يتناول التعديل جوهرها أيضًا، وإنني – كطبيب مجرب – لا أدعي القدرة الكاملة على عرض منهج عقلي صارم للفلسفة الأخلاقية، ولا أراني ملزمًا بذلك – ومع هذا فلا بد لعالم النفس من أن يتحدث عن حقائق لا

يقوى على تجاهلها الفيلسوف أو الواعظ أو المعلم.

وكيفما كان تناول الموضوع من الناحية النظرية فإن المبادئ التي أحاول عرضها، قد تثبت صحتها بالتجربة العملية، وليست هذه المبادئ نتيجة القراءة أو ملازمة المعمل، ولكنها محصلة خبرات السنوات العديدة التي قضيتها مضطلعا بما يعرض للرجال والنساء من الحاجات والمشكلات العملية.

والحالات المرضية التي أثبتها هنا قد استؤذن أصحابها في نشرها، أو قد استبعد كل ما يمكن أن يعين أشخاصهم؛ فإليهم وإلى شتى الأصدقاء الذين عاونوني في إخراج هذا الكتاب، أقدم شكري.

وإلى والدتي التي هدتني سبيل الحرية، وزوجتي وأولادي الذين أشعروني بالمسرة والسعادة – أقدم هذا الكتاب .

ج . ا . هـ

الفصل الأول

تمهيدي

إذا أتيح لامرئ أن يزور أحد مستشفيات "صدمات الحروب" [1] ويدخل إحدى قاعاته، فإنه يرى أناسًا مصابين بالشلل أو فقد البصر أو الصمم أو البكم، وآخرين يقاسون أنواعًا مختلفة من الأوجاع، كآلام الصداع الحادة وغيرها. وقد يبدو غريبًا – وإن كان حقًا – أن هؤلاء الناس جميعًا مصابون باعتلالات مهما تكن أعراضها بدنية فهي لا ترجع إلى الجسم في شيء، وإنما تتصل بالنفس، ومردّها في الواقع إلى اضطرابات في الانفعالات، فإذا انتقل المرء إلى مستشفى غير هذا فإنه قد يرى أناسًا تظهر عليهم الأعراض السابقة – كالشلل والعمى – ولكن المرض في هذه الحالات تختلف طبيعته اختلافًا كليًا؛ إذ يرجع إلى ما أصاب الجسم نفسه من إصابة أو مرض. أما الحالات الأولى فهي اختلالات ذات أصل نفسي، أي أنها اختلالات ترجع إلى العقل، وتُعرف بـ "العُصَاب النفسي" أو "الاختلالات العصبية الوظيفية" أو "الأمراض العصبية" في التعبير الشائع ، وتشمل النوراسيثنيا والهستريا والقلق العصبي والمخاوف المرضية والانحصارات النفسية، وغيرها من الحالات التي تنشأ عن اضطراب في الحياة الانفعالية. ولا يكون المرض في العُصاب النفسي انحرافًا في البنية بل في الوظيفة أولا وبالذات، على حين أن الأمراض العضوية تتميز عن الأمراض الوظيفية بأنها جسمية في أصلها وسببها اختلال في بنية الجسم نفسه.

ومن الحقائق التي تثبتها الملاحظة العادية العابرة أن الاضطرابات الانفعالية قد ينتج عنها تغيرات فسيولوجية، فكثيرًا ما يقال – ويؤيد الواقع ذلك – أن إنسانًا ما

---

[1] آثرنا أن نضع "صدمات الحروب" ترجمة للكلمة **Shell-shoch** لأن التعبير العربي أكثر دلالة على المعنى الذي يقصد إليه المؤلف ، والذي قصد إليه غيره من علماء النفس . [المترجم]

أعماه الغضب، أو أخرسه الفزع والحزن، أو شله الهول، أو أعلّه التقزّز. وهكذا تكون الأمراض العصبية، وهكذا يمكن إرجاعها إلى اضطراب في الانفعال، وبينما تكون أعراض المرض في الأحوال العادية مؤقتة، تزول بطبيعتها عندما تنتهي حدة الانفعال، كما يصاب الإنسان بالغثيان برؤية منظر بشع مثلا، فإن الأمراض العصبية أكثر استمكانًا وثباتًا؛ كأنما هناك مَعِين كدر يفيض منه الانفعال المكبوت فيضانًا دائمًا، ولذلك يستمر المرض ملازمًا الجندي الذي أصيب بإحدى صدمات الحروب، حتى بعد أن تضع الحرب أوزارها بأمد طويل.

وإذا تعمقنا في البحث، فحصنا عن منشأ الأمراض العصبية فإننا نجدها في أكثر الأحيان مرتبطة بمشكلات خلقية في جوهرها؛ فالجندي الذي أصابته "صدمة الحروب" في ساحة القتال، فانهار، إنما نشأ مرضه نتيجة لصراع بين الإحساس بالواجب والمحافظة على الذات. وهكذا ترجع الآلام العصبية واللَّزّمات العصبية والمخاوف المرضية والشلل والتعب إلى ألوان من الصراع، كذلك الذي يحدث بين الواجب والخوف، أو بين الإحساس الخلقي والرغبة الجنسية، أو بين حب الظهور والتواضع، أو بين حب السيطرة والخضوع. وقد ظهر أن الشلل الوظيفي الذي أصاب ساق الجندي سببه إخفاق إرادته في ضبط خوفه المكبوت، وأن آلام الظّهر التي كانت تنتاب إحدى النساء إنما كانت تعبيرًا عما كتبته من رثائها لنفسها. وبعبارة أخرى، إن هذه الأعراض الجسمية والعقلية ترجع إلى انحرافات في الخُلق.

ولابد للطبيب الذي يضطلع بعلاج الأمراض العصبية من أن يواجه المشكلات الخلقية التي تكمن وراء هذه الأمراض العصبية، وإنما يتناول بالعلاج المباشر، الأمراض الخلقية، كعدم القدرة على ضبط النفس والانحرافات الجنسية والسرقة والقسوة والخَوَر والنّزق والغرور. هذه الأمراض التي ستفرق فيما بعد بينها وبين الخطايا، ليست جسمية بأي معنى من المعاني، ولكنها خُلقية في أصلها وفي مظهرها. ومع هذا فإن المصابين بها كثيرًا ما يعرضون أنفسهم على الطبيب البشري المختص بالعلاج العضوي بدلا من التماسهم المساعدة من رجل الدين أو من رجل الأخلاق.

وهم لا يختارون هذا المسلك بمحض الصدفة، لأنهم يشعرون – إن خطأ أو صوابًا – أن رجل الأخلاق سيأخذهم باللوم والتقريع، أو يطلب إليهم أن يستخدموا إرادتهم، ويحسون – مصيبين أو مخطئين – أن حالاتهم لا تستأهل اللوم والتقريع. ثم إنهم قد استخدموا إرادتهم فعلا فلم يظفروا بطائل، وقد قوبلوا باللوم والمؤاخذة والتهديد، وقد عوملوا بالعطف والحب، وكل ذلك بدون جدوى. وعندئذ بدءوا يعتقدون أنهم مصابون بأمراض خلقية، فهم يذهبون إلى طبيب يعالجهم باعتبارهم مرضى لا باعتبارهم مذنبين.

والطبيب النفساني يحرص على معالجة الأمراض الخلقية بعناية واهتمام، وهو لا يحجم عن شيء، ولا يتحرج من شيء، ولا تنبس شفتاه بكلمة تقريع. وإنا لنجده يسير في علاج الأمراض العصبية – كالنوراسثنيا وصدمات الحروب – على نظام خاص، هو نظام الطب النفسي الذي يتجه مباشرة إلى أنواع الصراع الانفعالي الذي نشأت عنه هذه الأمراض. وقد أتاح الإلمام بهذه الطريقة، والدربة عليها في علاج الأمراض العصبية، وأتاح ذلك للطبيب النفساني أن يستخدمها في علاج الأمراض الخلقية والشراسة والانحصارات الجنسية والمخاوف المرضية. وتختلف هذه الطريقة من نواحي كثيرة عن الطريقة التي يسير عليها الواعظ الديني، ولكنها تعتبر إحدى السبل الناجحة في علاج الأمراض الخلقية والعصبية على السواء. ويهدف هذا الكتاب إلى عرض موجز لهذه الطريقة وما تقوم عليه من الأسس والمبادئ.

إن نزول الطبيب إلى ميدان الأخلاق يقابل بكثير من الاعتراضات:

(١) فيرى رجل الأخلاق والمشتغل بعلم النفس الخالص أن العالم النفساني بوصفه هذا لا علاقة له بالمسائل الأخلاقية، والواقع أن العالم النفساني لا تعنيه مقاييس الخطأ والصواب أو الخير والشر فعلم النفس علم وصفي يتناول العمليات العقلية بالملاحظة والوصف وتقرير النتائج العامة، ولا يهتم بما هو صواب أو بما ينبغي أن يكون. في حين أن علم الأخلاق علم معياري يتناول المسلك الخلقي؛ فهو مقيد بالسعي إلى تحديد ماهية الخير والشر أو الصواب والخطأ، كما أنه

يرسم السبيل إلى ما ينبغي أن يكون عليه مسلكنا في الحياة. وبعبارة أخرى إن اصطلاح "الأخلاق" يشمل كل ما يتصل بمقاييس مسلك الناس في الحياة وأهدافهم العليا. والصراع الأخلاقي – من الناحية السيكولوجية – عبارة عن صراع بين الإرادة والاندفاع، أو عبارة عن صراع بين اندفاعين. وقد تنشأ الأمراض الجسمية أو الخلقية من هذا الصراع. وعلى أي الحالين فإن الطبيب النفساني الذي يتولى علاج الأمراض العصبية لا بد له من أن يواجه المشكلات الخلقية ويتولاها بالعلاج إذ أراد لمرضه الشفاء. فهو والحالة هذه يسعى لاتباع طريقة علمية لحل هذه المشكلة، مستهدفًا مستوى صحيًا معينًا للأفراد.

ولا يستطيع هذا الطبيب أن يقف بمعزل عن المقاييس الخلقية في الحياة، ولا أن يطرحها إطراحًا تامًا، مهما تكن هذه المقاييس مقررة أو غير مقررة من المجتمع في مجموعه. وهو عندما يقول للمريض يجب ألا تكتئب، يجرد نفسه – في لمحة عين – من دنيا العلم الخالص تمامًا. إذ أنه – على عكس المشتغل بعلم النفس الصرف – يستهدف صحة الفرد دائمًا. ولما كان هدف الطب النفسي هو علاج الشواذ فقد وضع لذلك مقياسًا أو معيارًا، ولكننا قبل أن نتحدث عن الفرد الشاذ يجب علينا أن نحيط عليمًا بالفرد العادي، فممارسة الطب النفسي إذن تعقد حلقة الصلة بين علم النفس الخالص وعلم الأخلاق .

(٢) وهناك اعتراض ثان يوجه إلى الطبيب النفساني الذي يعنى بالمشكلات الخلقية؛ إذ يقال: إن عمل الطبيب النفساني يقتصر على الشذوذ في الرجال والنساء، عندما يتصدى لمشكلات الأخلاق، وإن استخلاص المبادئ وتكوين الأحكام بدراسة الحالات الشاذة سينتهيان بنا إلى نتائج مشوهة غير صحيحة. ولكن هذا الاعتراض ليس خطيرًا كما يبدو لأول وهلة، إذ من عسى أن يكون الفرد السويّ بيننا؟! إن المشقة الشاقة في دراسة سيكولوجية الفرد السويّ هي الاهتداء إلى هذا الفرد. فكثيرًا ما نُستدعى – من حين إلى آخر – لتحليل أطباء وأناس آخرين يعتبرون سويين تمامًا، ويعتبرون أنفسهم سويين كذلك،

ولكنهم يسعون إلى أن نتناولهم بالتحليل النفسي للدربة على ممارسة الطب النفسي، وقد يأتي هؤلاء الناس إلينا كأفراد سويين، ولكنهم لا يلبثون على هذه الحالة طويلا، والحق أننا نجد هؤلاء الأصحاب لديهم من العقد النفسية والأمور المكبوتة والانحرافات الخلقية ما لا يختلف كثيرًا عما عند المرضى من هذه الحالات، حتى إننا في الواقع – سرعان ما ننسى أنهم ليسوا من المرضى – فالتفرقة بين رجل مريض ورجل سليم تفرقة عملية تعتمد على مدى قدرة المرء على مواجهة المسئوليات البيولوجية في الحياة

ولتأكيد دراسة الأحوال الشاذة في الناحية الخلقية يحسن أن نشير إلى أنه كثيرًا ما تؤدي دراسات الحالات المرضية في العلوم الطبية إلى اكتشاف نواح جديدة في العمليات السوية وإلى إنماء معارفنا عنها، وخير مثل يضرب لذلك هو كشف وظيفة الغدة الدرقية؛ فقد ظل علم وظائف الأعضاء لا يعرف شيئًا عن قيمتها حتى أمكن الاهتداء إليها بدراسة الأمراض التي يمكن إرجاعها إلى هذه الغدة، كالعَتَه والمَيكسِدِيما، فكان لهذا الكشف فائدة كبيرة في علاج حالات ضعف العقل. وهكذا ساعدتنا دراسة الشواذ مساعدة كبيرة في معرفة الدوافع الأساسية للمسلك عند الأفراد السويين، وفي الاهتداء إلى الظروف الضرورية للصحة العقلية والقوة الخلقية. وبعد فإن أنواع الشواذ في المسلك هي التي تجعل موضوع الخُلُقية موضوعًا ذا أهمية ما، كما أن قرب الإنسان من الشذوذ أو بعده عنه يعتبر سببًا في كونه محل عناية واهتمام.

(٣) ومما يعترض به أيضًا أن الطبيب النفساني تقتصر دراسته على الفرد وسعادته، في حين أن علم الأخلاق يبحث عن مقياس موضوعي للخير والشر يمكن تطبيقه على الناس جميعًا في كل زمان. وقد يجد الفرد في بعض القواعد الأخلاقية أو في نظام من نظم الحياة ما يحقق له الصحة والسعادة، وإن لم يتفق ذلك مع المثل الأعلى الخلقي باعتباره أمرًا اجتماعيًا في جوهره.

ونحن بخلاف هذا نرى أن أنجح وسيلة لحل المشكلات اللمتعلقة بصحة المجتمع

وسعادته في مجموعه، إنما تكون بدراسة صحة الفرد وسعادته. إن الإنسان ليس في حقيقة الأمر مجرد فرد: إنه عالَم ومجتمع مصغّر، فهو قد أقيم بناؤه على غرائز وانفعالات وعواطف وعقد لا تختلف في شيء عما يسود المجتمع في مجموعه من العواطف والانفعالات. والمجتمع لا يعدو أن يكون صورة للفرد منعكسة على مرآة مقوسة تظهر فيها الصفات الأساسية بشكل مكبر وبقوى مختلفة. وحتى الغرائز التي تعتبر اجتماعية وفي جوهرها –كغريزة القطيع أو غريزة الأمومة– فإنها في حقيقة أمرها غرائز فردية وإن كانت لا تعمل ولا تعبر عن نفسها إلا في الحياة الاجتماعية، ولا وجود لها بمعزل عن الفرد.

إن غريزة القطيع ليست غريزة للقطيع، ولكنها غريزة في الفرد تُلزمه أن يعني بآراء القطيع ومطالبه، ولولا هذه الغريزة التي تدفع الفرد إلى الخضوع لكانت المطالب الخلقية للمجتمع على الفرد – تلك المطالب التي تحظر السرقة والقتل والكذب – ضئيلة الأثر. ومن الحق أننا قد نستطيع أن نعرف الكثير عن هذه الغرائز بدراستنا لعلمها في حياة المجتمع والأسرة، ولكننا قد يكون علمنا عنها أغزر وأكثر بدراستنا المباشرة لمنابعها في نفس الفرد حيث نستطيع أن نلاحظ جميع خمائرها النشيطة التي لا تني عن التكاثر والتبريز في حياة الكون؛ فنفس الفرد بمثابة المعمل الذي قد نستطيع أن نلاحظ فيه من القوى الانفعالية ماله أهمة كونية، بل إننا قد نستطيع أن نخضع هذه القوى للتجربة العملية.

إن البخل والغرور والطمع والميل الجنسي والخوف، وغيرها من الانفعالات العنيفة التي تسيطر على عقل الفرد لا تختلف عن تلك الانفعالات التي تثير البغضاء بين الناس وتعكر صفو السلام في المجتمع، وهي في الفرد يمكن أن تدرس دراسة مباشرة مثمرة، ونحن لا نستطيع أن نعالج الثورات علاجًا كافيًا إلا إذا أحطنا علمًا بنواحي شذوذ الشخص الثوري وبسيكولوجيته، كما أننا لا نسنطيع حل مشكلة الشر في العالم إلا إذا أحطنا خبرًا بالاندفاعات التي يصدر عنها الشر في الفرد، ومن جهة أخرى: إن المثل الأعلى الذي يمكن أن يحقق للفرد سعادته عن طريق التوفيق

بين جميع غرائزه وجعلها خاضعة لسلطان إرادته، هو بعينه المثل الأعلى الذي يمكن أن يحقق السعادة للمجتمع. ولو استطعت أن أجعل أحد مرضاي سعيدًا سعادة كاملة بإحداث هذا التوافق التام في نفسه، إذن لحصلت على مفتاح السعادة والخير في العالم، وهكذا تكون المشكلات الاجتماعية والخلقية سيكولوجية في جوهرها.

إن دراسة الفرد هي أضمن طريق لحل مشكلات المجتمع، ولا سبيل إلى محاربة الأوبئة التي تعصف بالإنسانية إلا تحت المجهر في صورها المصغرة، فنحن لا نبني القناطر إلا بعد تجربة نماذجها المصغرة، ولا نطلق المدافع الكبيرة إلا بعد المران على إطلاق المدافع الصغيرة، فلا بد لنا إذن من دراسة سيكولوجية الأفراد ومشكلاتها قبل وضع قوانين المجتمع وقبل علاج أمراض الجنس البشري.

ومهمة هذا الكتاب أن يتناول المشكلة الخلقية باعتبارها مشكلة الفرد ويبرز العوامل النفسية التي تكون الخلق، ويبسط أسباب القلق الروحي، ويقترح الأساليب التي بمقتضاها يمكن أن تنجاب العلل وتتحرر النفوس وتتجه إلى تحقيق السعادة في مجتمع يتصف أفراده بالخلق السوي.

الفصل الثاني

مُقَوِّمات الخُلُق: عامل الوراثة وعامل البيئة

العامل الوراثي

يقال بصفة عاملة إن قانون الوراثة يصدق على الناحية العقلية صدقه على الناحية الجسمية، وأن الابن لا يرث ملامح أبيه وحدها، ولكنه يرث أيضًا عادات أبيه العصبية وخصاله الخلقية، وقد أصبح هذا الادعاء الآن محل ارتياب وعدم تصديق إلى حد كبير.

وكثيرًا ما قيل عن عادة أو عن صفة خلقية معينة: "لقد كانت عند أبي من قبل، ولا بد من أن أكون قد ورثتها عنه" أو: "إن عنده ميلا إلى القسوة، وطَبعًا مرذولا ومزاجًا وضيعًا، طول حياته، فلا بد من أن يكون قد وُلد هكذا".. ولكن القول بأن هذه الصفات قد لازمت امرءًا طوال ما تعيه ذاكرته من حياته من حياته الماضية ليس دليلا على أن صفة خلقية ما، تكون موروثة أو وِلاديّة. على أن أمثل هذا القول كان مقبولا قبل قيام علماء النفس المحدثين باستكناه السنوات الأولى من حياة الأفراد.

فكثير من الأمور التي تحدث لنا في السنوات الأربع أو الخمس الأولى لا نتذكرها، ولكنها مع ذلك قد تؤثر فينا طول حياتنا، وقد أصبح من الممكن استحياء السنوات الأولى من الحياة وإرجاعها إلى حيز الشعوري (الوعي) وألا تظل نسيًا منسيًا، وذلك بفضل تقدم طرق البحث، كالتنويم المغناطيسي والتحليل النفسي.

وقد أدى كشف الغطاء عن تجاربنا في السنوات الأولى من الحياة إلى الإيقان بأن كثيرًا من تلك الأعراض المرضية والصفات التي كانت تعتبر وراثية فيما مضى، ترجع في الواقع إلى الظروف البيئية الأولى، والحق أن البحث الحديث يشجعنا على الاعتقاد بأن حالات العُصَاب النفسي والنقص الخلقي لا ترجع إلى الوراثة، وأنه إذا وجد منها

ما يعتبره موروثًا فإنه يكون بادرًا، ويكون مع ذلك في حاجة إلى أن يضطلع من يرون إرجاعه إلى الوراثة بإقامة الدليل على ما يرون. وإنه لمن غريب الأمر أن يُتَّخذ إحصاء الصفات الخلقية في أسرة ما دليلا على ذلك [1] .

ومن الأمثلة التي توضح ما نقول أن رجلا لازمته منذ طفولته رعشة تنتاب يده عقب أي مجهود يبذله سواء أكان مجهودًا جسميًا أم عقليًا، وقد كان يظن أن هذه الرعشة وراثية لأنها كانت تلازم أباه من قبله. ولكن التحليل كشف الغطاء عن حادثة وقعت لهذا الرجل المريض في سن الثالثة، فقد أصيبت قدمه إصابة شديدة أدت إلى استدعاء أحد الجراحين، وقام أبوه بمساعدة الجراح، وذلك بأن أمسك يدي ابنه في أثناء قيام الجراح بتنظيف الجرح وتضميده، فانقلبت الرعشة إلى يد الطفل، وارتبطت في عقله ارتباطًا وثيقًا بصراع انفعالي يتمثل في كفاحه التافه ضد قوة لا قبل بها، وقد نسيت الحادثة، ولكن الارتباط بين هذا الإحساس بالكفاح ضد المقدّر وبين رعشة اليدين ظل باقيًا. وأخذت يده ترتعش فيما بعد كلما واجه حادثًا أو موقفًا يستلزم بذل الجهد، وذلك عن طريق الترابط، ولم تكن هذه الحالة وراثية على الرغم من أنها كانت تلازم أباه من قبل، وعلى الرغم مما قيل من أنها كانت تلازمه "طول حياته" فقد ظهر أنها ترجع إلى هذه التجربة البيئية المبكرة التي ألّمت به [2] .

---

[1] يجب أن نذكر جميع حالات "الضعف العقلي" التي تنجم عن اختلال عضوي في بنية الأعصاب كعدم نمو المخ أو أي عضو آخر، فهذه الحالات وإن قيل إنها "عقلية" هي في الواقع فسيولوجية، وهي في العادة وراثية أو ولادية. [المؤلف]

[2] ومن هذا القبيل أن رجلا في الثامنة والعشرين من عمره كان ينفر من اللبن ولا يستطيع تناوله، كما أنه لا يستطيع تناوله في حياته الماضية التي يتذكر حوادثها. وكان ذلك يعزى إلى جبلة ولادية شاذة في تكوينه الفسيولوجي. فلما أجري عليه التحليل النفسي تحت تأثير التنويم المغناطيسي اتضح أنه، وهو في سن الثالثة وضع له مسحوق طبي في لبن ليتناوله، وكان طعمه كريهًا غير سائغ، فتعذر عليه تجرعه على الرغم من محاولات الطبيب، وفي المحاولة السادسة بمجرد أن وضع المزيج في فمه، أمسك الطبيب فكيه وأغلق فمه ليرغمه على تجرع هذا الدواء، فتعذر عليه التنفس لوقوف المزيج في القصبة الهوائية، وكاد يختنق، وكان ذلك سببًا في ارتباط طعم اللبن والمسحوق في عقله بهذا الفزع. وجر النسيان ذيوله على هذه الحادثة، ولكن حلقة الارتباط ظلت باقية تحول بينه وبين تعاطي اللبن حيلولة مطلقة. ولما اهتدى المحللون إلى الارتباطات المرضية

وظهر أن الصفات الخلقية والعادات العصبية ترجع بالمثل إلى تجارب الحياة المبكرة، فقد حاول أحد المرضى أن يتخلص مما أصيب به صلف شديد، فذهبت محاولاته مع الريح. وكان يظن أنه "ولد مستكبرا" متعاليًا، يحتقر غيره من الناس. ولكن، تبين أن هذه الحالة ترجع إلى أنه كان مُدلَّلا مُرفَّهًا في عهد الطفولة، وكان هيابًا؛ ومن ثم شجعه أبواه المولَعان به على أن يعتقد أن السبب في ذلك أنه مخلوق متميز عن سائر الناس بطينته وحساسيته ودمه الأزرق، فليس من المتوقع منه أن ينخرط في نشاط الناس وألعابهم العنيفة. وقد احتفظ بهذا التعليل الموحَى به إليه، في أثناء رجولته بطريقة لا شعورية لتغطية جبنه الذي يخفى عليه، ولتبريره أيضًا، فهو إذن لم "يولد مستكبرًا مستعليًا"، ولكن الاستكبار ألقي عليه إلقاء عن طريق آله الحمقى.

من الجائز أن تنتقل أمثال هذه الحالات من الآباء إلى الأبناء، ولكن إذا حدث هذا، فإن الانتقال لا يكون عن طريق الوراثة وإنما يكون عن طريق التقليد والإيحاء في فجر الحياة، وقد يُظهِر التحليل نقطة البداية في هذا الانتقال بالضبط. ومثَل انتقال هذه الحالات مثل بعض الأمراض التي كان يظن أنها تنتقل إلى الأبناء انتقالا وراثيًا — كالسل مثلا — إننا قد نرث استعدادًا لمرض من الأمراض، ولكننا لا نرث المرض. وهكذا يتجه البحث الحديث إلى التخفيف مما كان ينسب إلى الوراثة من أهمية مبالغ فيها، وإلى تأكيد أهمية المؤثرات البيئية باعتبارها العامل الفعال في تقرير الخُلق. ومن الحق الذي لا يحتاج إلى توضيح أو تأكيد أننا لا نرث الشراسة والكبرياء والضَّعة والإدمان على الخمر والانحرافات الجنسية.

ويعتبر هذا المبدأ ذا أهمية كبرى من الناحية العملية، فلو كان المرض العصبي أو الخلقي مرضًا متأصلا، لصار المريض أسير العلّة عبد المرض، ولكان أمله في التحرر والشفاء ضئيلا جدًا، والحق أنه ليس أدعى إلى جعل هذه الانحرافات مستمرة بصفة دائمة مثل الاعتقاد الزائف بأنها متأصلة منذ الولادة وأنها ربما تصمنا.

قاموا بحلها وتحطيمها، حتى أنه حدث قبل أن يغادر الرجل غرفة التحليل أن قدم إليه كوب من اللبن فأقبل على شربه بشهية وهو يقول : "ياللعجب! إن طعمه ليس كطعم اللبن على الإطلاق"

ولكننا من الناحية الأخرى – إذا أخذنا بالرأي الذي نعرضه هنا، وهو أن الانحرافات الخلقية والعصبية إنما هي نتيجة لظروف البيئة في السنوات الأولى من الحياة، فلا بد من أن ننظر إلى الفرد باعتباره مريضًا، وعلى ذلك لا يُلقى عبء المسئولية كاملا. وبما أن مرضه لم يعد متأصلا منذ الولادة، فإننا نستطيع أن نجعله يأمل في الشفاء. إن نظرية "الخطيئة الأصلية" قد فقدت مكانها من كتب العقائد، وهذا أوان فرارها من كتب الطب.

ولئن كنا نؤكد هذه الحقيقة، وهي أننا لا نرث أمراضًا ذات صفة خلقية أو نفسية، فلا بد من أن نذكر أن هناك عوامل وراثية "مُمّهدَّة" ليست مَرَضيَّة، ولكنها تلعب دورًا مهمًا في نشأة الصفات الخلقية الشاذة وهذه العوامل هي:

(ا) المزاج العصبي. (ب) الغرائز.

المزاج العَصبي

تسري الحالات العصبية في الأسر، فيولد بعض الناس بمزاج عصبي والعصبية قبل كل شيء، ليست مرضًا، ولكنها تصبح مرضًا إذا استخدمت الأعصاب استخدامًا مَرَضِيًّا فحسب. ثم إنها ترجع إلى عوامل فسيولوجية أكثر من رجوعها إلى عوامل نفسية، وهي على هذا لا تناقض المبدأ القائل: "إن العصاب النفسي والأمراض الخلقية ليست موروثة بحال" .

(١) إن المزاج العصبي – أو الاستعداد الحاد المرهف – يعتمد على الحساسية المرهفة للأعصاب، وهو فسيولوجي في أصله؛ فالتيَّار العصبي يواجه مقاومات معينة أثناء انتقاله في المصب، وبخاصة عند الوصلات العصبية، وتكون المقاومة شديدة عند بعض الناس، فيستغرق التيار وقتًا لاجتياز طريقه في العصب، ولهذا يكون الواحد من هؤلاء بطئ التفكير بَلغمِيَّ المزاج، ولكنه يكون ذا خُلق متزن يُعتمد عليه، لا يأتي الصغائر ولا يجئ بالمعجزات. ونجد أصحاب المزاج العصبي، على العكس من هؤلاء، وصلاتهم العصبية مفتوحة ممهَّدة، فينتقل التيار بسرعة

في ممرات العصب. أولئك العصبيون هم أصحاب التفكير السريع، الذين يحدث الانفعال عندهم مقترنًا بالتفكير دائمًا، وهم حسّاسون، ولكنهم لا يكونون دائمًا معقولين، قَلِقُون، كأنما رُكّب استعدادهم على زئبق، مضطربون في الخلق، ثوريّون في النواحي السياسية. وهم الخياليون سريعو الخاطر المندفعون، من أمثال "مِيتَرلِنك" و"وَبلد" و"بيتَر" على الترتيب. وكثيرًا ما يستحوذ أولئك العصبيون على الأتباع، ولكنهم لا يستطيعون قيادتهم وتوجيههم. ومن ثم يتحول جمهور التابعين المجاهدين إلى جمهور من المعجبين عُبَّاد البطولة. هؤلاء العباقرة يكونون مُهَيئين للأمراض الخلقية والعصبية. ومن السهل أن تنقلب عبقريتهم إلى جنون، لأن كلا من العبقرية والجنون يقوم على الاضطراب أو عدم الاتزان في التكوين العصبي.

(٢) والمزاج العصبي ليس في حد ذاته مرضًا، والأمر في ذلك يتوقف على كيفية اصطناعنا إياه؛ ففي الأسرة العصبية يكون كلا من الأبوين في حالة توتّر، أما الأبناء فمنهم من يصير فنانًا، ومنهم من يصير مصابًا بمرض عصبي، ومنهم من يصير شاعرًا يُقدم على الانتحار، ومنهم من يصير مدمنًا على الخمر، ومنهم من يصير ناسكًا أو راهبًا. وقد يكون صاحب المزاج العصبي مرهف الحس بمآسي الحياة ومتاعبها، ولكنه يكون في الوقت نفسه مرهف الحس بمسرات الطبيعة ومباهجها، على حين أن صاحب المزاج البلغميّ لا يتلقى هذه الأمور إلا بفتور يشبه بلادة البقر. ولئن كان العصبيون بمثابة الأواني الخزفية في هذه الدنيا فإنهم أيضًا بمثابة الملح الذي لا غنى عنه، وكثيرًا ما يكون في العصبي عبقرية كامنة.

الغرائز

وبالإضافة إلى المزاج العصبي فإننا نرث الغرائز كذلك، وهي المادة الأولية الأساسية في تكوين الخُلق، لأن المؤثرات البيئية لا يمكن أن يكون لها أي تأثير في حياتنا إذا لم توجد الغرائز التي تنبعث لملاقاتها، فامتزاج العوامل البيئية بالغرائز الموروثة

أمر جوهري لحدوث الخبرة [1] .

وأهم ما يعنينا من الغرائز هو غريزة الخوف والهرب، والغريزة الجنسية، والاستطلاع، والوالدية، وغريزة القطيع أو الغريزة الاجتماعية، وحب الظهور، والمقاتلة، والسيطرة، والطمع. وليس في نيتنا أن نتاول طبيعة الغرئز، ولكن ما سنعرض له من البحث يستلزم أن نذكر بعض خصائص الغرائز بوجه عام فيما يلي:—

(١) إن الغرائز تورث ولا تكتسب، والحق أن هذا هو وجه الاتفاق الوحيد بين جميع تعاريف الغريزة أو السلوك الغريزي؛ فلا يمكن والحالة هذه أن نُعتبر مسئولين عما ورثناه.

(٢) وكل فرد لديه جميع الغرائز، إذا استثنينا ضعفاء العقول. كثيرًا ما يقال عن أحد الناس: "إنه مجرد من الخوف"، وعن إحدى النساء: "إنها مجردة من الغرائز الجنسية"، وقد يكون هذا القول صحيحًا طالما كانت غرائزهما لا تُفضح عن نفسها في الحياة الشعورية، فتخفي معرفتها على الناس. ولكن جميع الغرائز على الرغم من هذا موجودة، وهي فعَّالة في كل حياة عادية. وقد يظهر تأثيرها في المسلك بصور مُقَنَّعة خادعة، كما يظهر الخوف الذي يكتبه أحد الناس بإسرافه في ادعاء الشجاعة، وكما تكشف إحدى النساء عن تَطلعها الجنسي بإظهار

[1] يثور الجدل في هذه الأيام حول طبيعة الغرائز وماهيتها، ويدور البحث فيما إذا كانت هناك غرائز كتلك التي نعرفها، أو أنه ينبغي أن يقتصر الكلام على النشاط الغريزي أو السلوك الفطري في جملته، وسوف نعتمد في هذا الكتاب على رأي الكثرة من علماء النفس، فنعترف بوجود غرائز فطرية تدفع إلى السلوك الغريزي وفوق هذا فإننا سوف نتبع تقسيم "مكدوجل" للغرائز الأولية، ذلك التقسيم الذي عرضه في كتابه "علم النفس الاجتماعي" لما في اتباعه من تسهيل للبحث . [المؤلف]

ملاحظة : وعلى خلاف ما ذكر المؤلف تدور المباحث الحديثة حول التمييز بين الغريزة والنشاط الغريزي، أو بين الغريزة والسلوك الغريزي، دون اهتمام بمحاولة التمييز بين النشاط الغريزي والسلوك الغريزي. وقد نشرت مناقشات لفكرة الغرائز اشترك فيها "ثورنديك" و"برت" و"بير" و"فلوجل" و"دريفر" في خلال السنوات العشر الأخيرة على صفحات المجلة البريطانية لعلم النفس التعليمي وخلاصتها تدعو إلى زيادة الإيمان بفكرة "مكدوجل" في جملتها. [المترجم]

احتشامها، وقد يؤدي كبت الغرائز إلى ظهور الأمراض العصبية والخلقية، وفي مثل هذه الحالة يمكن بواسطة التحليل النفسي أن يُزال عنها الكبت، ومن ثم تظهر، وتبدو واضحة في الحياة الشعورية.

(٣) ولئن كان من الأمور المحققة وجود الغرائز لدى كل فرد عادي، فإن وجودها بدرجات متساوية عند كل فرد مسألة أخرى والأمر الذي يشوق بحثه بصفة خاصة، وهو معرفة ما إذا كان هناك فرق بين الذكور والإناث في ميزان الغرائز، وما إذا كان تفوق الرجال على النساء يعتبر أمرًا "طبيعيًا" غريزيًا.

ومع ذلك، فكثيرًا ما وُجد عند ظهور غريزة ما – كالمقاتلة أو التملك مثلا – بقوة زائدة، وُجِد أن رجحان هذه الغريزة لا يرجع إلى أنها قد ورثت هكذا راجحة القوة، بل يرجع في الحقيقة إلى أنها قد أنميت إنماء زائدة في عهد الطفولة. ومن المرجح أن تكون غرائز التملك على درجة واحدة من القوة عند صاحبة فندق صغير في مدينة "بريتون" وعند قاطع الطريق في "البلقان". ولكن ما هو محقق من أن الغريزة الاجتماعية عند صاحبة الفندق وغريزة المقاتلة لدى قاطع الطريق قد أنميت كلتاها بدرجة أكبر، من المرجح أن يكون ذلك راجعًا إلى التمرين المبكر، وإلى مقتضيات الحرفة من كليهما، والظروف التي تنمّي غريزة التملك في طفل معين، وغريزة حب الظهور في طفل آخر، مكوِّنة ما نسميه "اتجاه ميل" الطفل، هي ظروف عارضة أو طارئة في عهد الطفولة إلى حد كبير، ولكن الغريزة إذا أنميت على هذا النحو في عهد الطفولة، فمن الأهمية بمكان أنها يجب أن يُعبَّر عنها تعبيرًا تامًا وتستخدم استخدامًا كاملا في مستقبل حياة الفرد. إن الطفل الذي تكون نزعة حب الظهور قوية لديه لا يمكن أن يجد سعادته في العمل بأحد الدواوين، كما أن الذي تكون غريزة التملك قوية عنده يلازمه سوء الطالع إذا جعلنا منه فنانًا مُفلسًا.

وعلى الرغم من النمو الخاص الذي يحدث للغرائز تحت الظروف البيئية، فإنه من المرجح – من جهة أخرى – أننا كما نولد بأمزجة مختلفة، نولد كذلك بغرائزنا وهي على درجات من النمو متفاوتة. فإذن ارتبطت المقاتلة والغضب بإفراز الغدد

الأدرينالية، وارتبطت الغريزة الجنسية بالحويصلات المنوية أو بالغدد التناسلية، كان من المحتمل جدًا أن تختلف هذه الغرائز في قوتها على حسب اختلاف تكوين تلك العقد. وهناك أنماط معينة من الناس ترجع قوة غريزة المقاتلة أو الغريزة الجنسية لديهم إلى "المزاج" أي إلى تكوينهم "الفسيولوجي"، بينما يرجع السبب في قوة هاتين الغريزتين أو ضعفهما عند أنماط أخرى إلى ما للظروف البيئية وتجارب الطفولة من الأثر في نموها.

(٤) وكل غريزة تتجه إلى غاية بيولوجية معينة؛ فغريزة الهرب تتجه إلى المحافظة على النفس، والغريزة الجنسية إلى التناسل، وغريزة الأمومة إلى العناية بالصغار، وغريزة الاستطلاع تتجه إلى اكتشاف كل غريب لاتقاء المخاطر. وقد أوضح "مكدوجل" أن الغرائز قد يعاد توجيهها إلى غايات أخرى أرقى، وهذا ما سيتناوله حديثنا عن الإعلاء فيما بعد.

(٥) ومع أن هذه الغرائز تكون مُستجنَّة ساعة الميلاد، فهي عندئذ لا تكون في حالة نشاط، وإنما تظهر وتصبح فعالة في أعمار معينة. وقد ظهرت الغرائز في أثناء تطور الجنس البشري لمواجهة مطالب معينة، ولتلبية حاجات بيلوجية خاصة. وكل فرد يتطور كما يتطور الجنس، مبتدئًا من ذرة "البروتوبلازم" مارًا بجميع أدوار النمو حتى يبرز إلى الحياة في صورة مستقلة ساعة الميلاد، ثم يسلك بعد ذلك بقية مراحل النمو في أناة وتريث. وكل غريزة تظل كامنة في الفرد إلى أن يحين أوان ظهورها على مسرح الحياة الشعورية، حيث تنشط في التسلط على المسلك، وفي تقرير الخُلق، في حيزها المعين.

فالطفل تتملكه غريزة الصيد في دور من أدوار حياته، ويتملكه الشغف بالحيوان الأليف في وقت آخر، وهما من الغرائز الموافقة لدور التنقل والجولان في تطور الجنس، وهذا يمهد السبيل فيما بعد لظهور الميل إلى الجمع والتملك الذي يلائم دور الحياة الزراعية المستقرة، وبينما نجد الطفل يندمج في مجموعة من الأطفال في إحدى السنين، ونراه في سنة أخرى يهجر رفاقه ساعيًا للحصول على لباس جميل. وفي كل دور من

أدوار الحياة تتفجر الاندفاعات الجديدة للعمل والنشاط [١] .

ولئن كان لكل غريزة مجال نشاط معين عندما تتسلط على الشخصية كلها، فالغرائز تجد في "اللّعِبِ" في عهد الطفولة، أحسن ميدان للتعبير عن نفسها. ويفسَّر اللعب بأنه مُتَنفَّس النشاط الزائد أو مَّفِيضه، ولكن وظيفته هي إعدادنا للحياة؛ فلعبة التغمية يستخدم فيها اللعب للتعبير عن غريزة الصيد، وهي تعدّنا لمقاصد أرقى في مستقبل الحياة، ونحن نلعب بالعرائس لنعد أنفسنا للأمومة، كما نصطنع ألعاب القرصنة والاختطاف لنعد أنفسنا لمعركة الحياة.

ونستطيع أن نقول باختصار: إن الغرائز هي المادة الأولية في بناء حيواتنا وأشخاصنا، وإنها هي المواهب التي منحناها؛ وهي قليلة الغناء في حد ذاتها ولكنها عميقة النفع من حيث الأغراض التي قد تُوجَّه إليها. وما دامت موكَّلة بالنشاط الانفعالي فهي القوى الديناميكية التي لا يقتصر عملها على شحذ الأهواء وإنمائها، ولكنه يتعدى ذلك إلى شحذ الإرادة وتقويتها أيضًا.

ملاحظة: لقد بذلك محاولات شتى لتفسير الحياة على ضوء هذه الغريزة أو تلك، من الغرائز المعروفة. فنجد المدرسة الفرويدية للتحليل النفسي تصب كل اهتمامها على الغريزة الجنسية، وقد توسعت في استعمال اصطلاح "الجنس" حتى جعلته يشمل كل أشكال الإمتاع، والواقع أن الاصطلاح "جنسي" قد جُعل – في أكثر الأحيان – مرادفًا للذة والإمتاع الحسيين، وسوف نبين فيما بعد معنى اللذة

[١] يبدو من هذا أن المؤلف يؤمن بالنظرية التلخيصية كما وضعها "ستانلي هول" وسماها نظرية تلخيص الحضارات **Culture Epoch Theory** وهذه النظرية تستند على نظرية التلخيص البيولوجي للجنين الإنساني وهي التي أشار إليها المؤلف في الفقرة السابقة. وقد كان لنظرية "ستانلي هول" آثار بعيدة المدى في أوائل القرن الحالي غير أن الاهتمام بها قد فتر كثيرًا في السنوات الأخيرة، والسر في هذا أنه كان ينظر إليها على أنها نظرية تفسر الحوادث، ولكن النظر إليها أصبح مقصورًا على أنها ملاحظات طريفة تنطوي على أن المراحل السيكولوجية للفرد يقابلها إلى حد ما مراحل نمو الحضارة البشرية، والمسألة لا تعدو أكثر من هذا [المراجع] .

الجنسية فحسب، ولئن كان أتباع مدرسة "فرويد" قد أسرفوا في تأكيد العامل الجنسي في الحماية فإنه يتبقى بعد هذا أن تكون الناحية الجنسية هي الوظيفة الأولى للطبيعة على اعتبار أن التناسل غايتها المهمة.

ويصر البيولوجيون المحدثون على تأكيد أهمية قانون "التنازع على البقاء" أو "الكفاح للبقاء" وقانون "البقاء للأصلح" حتى غلب علينا الاعتقاد بأن "المحافظة على النفس" هي قانون الحياة الأوحد، وأنه الدافع الذي تتسم به حياة الناس ومسلكهم في هذه الحياة. وقد كان تأكيد المبدأ الجنسي أو مبدأ الحب في الحياة ردّ فعل لآراء البيولوجيين المتطرفة في النشوء والارتقاء، وقد ساعدتنا آراء "فرويد" على التحرر من تلك الآراء.

وقد أثبت "تُروتر" أن غريزة القطيع هي وحدها التي تسيطر على مسلكنا وتؤثر فيه، كما يرى أن الغريزة الجنسية هي المتسلطة المؤثرة.

ويرى "أدلر" أن أية غريزة لا يمكن أن تبقى بلا قيادة ترتبط بها، وقد برهن على أن جميع الأمراض العصبية تحدث نتيجة للنمو الزائد في النزعة الذكرية، أو غريزة حب السيطرة كما يجب أن نسميها، باعتباره تعويضًا عن نقص جسمي.

أما مدرسة "يونج" فيظهر أنها توفق بين آراء فرويد وأدلر، وذلك بما تقرره من وجود غريزتين هما "القوة" و"الحب"؛ وهما في الواقع أعظم مبدأين في الحياة وإن لم يكونا كل ما فيها من الغرائز.

على أن هذه المحاولات التي جهدت في تفسير الحياة وتعليل انحرافاتها على ضوء هذه الغريزة أو تلك، قد كتب عليها الإخفاق من الناحيتين النظرية والعملية. إن محاولة تفسير حقائق الحياة على ضوء غريزة واحدة من الغرائز، معناه من الناحية النظرية، قلب كثير من الحقائق حتى تلائم التفسير. مثال ذلك ما يذكره لنا أحد "الفرويديين" من أن الناس لا يخافون مناطيد "تسبلن" بسبب الخطر الذي تعرَّض حياتهم له، ولكنهم يخافونها لأنها رمز لصورة العضو الذكري، يمثل الرغبات الجنسية.

وما يقوله لنا أحد أصحاب نظرية "المحافظة على النفس" من أن الأم تعنى بطفلها لأنها تنظر إلى ما ستكون عليه شيخوختها من الحاجة إلى هذا الطفل، ومن أنه سيحميها من غوائل الحياة وقتذاك. أما من الناحية العملية فإننا نجد أن الاختلالات العصبية ربما تحدث نتيجة لعدم التوافق في أية نزعة من النزعات الغريزية؛ فالحروب بما تحدثه من صدمات عصبية قد أوحت إلى البيولوجيين أن هذه الصدمات تتصل أولا وقبل كل شيء بغريزتي المحافظة على الذات والخوف. ومن المرجح في الوقت نفسه أن نجد أكثر أنواع العُصاب النفسي في الحياة المدنية (وقت السلم) وبخاصة عند النساء، ترجع إلى ما يعتور الغريزة الجنسية من الاضطرابات الانفعالية التي تحدث نتيجة لما لهذه الغريزة من قوة عارمة، ولكثرة ما يصيبها من الكبت من دون الغرائز الأخرى. ونجد إلى جانب هذا أن أغلبية الرجال – دون النساء – يكون الصراع عندهم أكثر اتصالا بغرائز السيطرة والطمع والقوة، مما يؤيد نظرية "أدلر" في النزعة الذكرية.

ثم إن هناك رأيًا آخر ينادي بأن تكون غريزة القطيع هي المسئولة عن أكثر الاعتلالات العصبية منذ أن أصبح كبت الغرائز راجعًا في أغلب الأحيان إلى مّواضَعات القطيع ومبادئه وتقاليده وأوامره ونواهيه.

العامل البيئي

لاحظنا أن الصفات الخلقية عند الفرد وبخاصة ما يتعلق منها بالأمراض العصبية والخلقية ترجع أولا وبالذات إلى ظروف البيئة الأولى، وقد تنشأ هذه الصفات بسبب حادث واحد، أو نتيجة لجو فاسد غير صالح. وغير خاف أن تجربة واحدة من تجارب الحياة قد يكون لها من التأثير الخطير ما يغير موقفنا من الحياة تغييرًا شاملا، ويبدل خلقتنا تبديلا كاملا.

وما نلاحظه على بعض الناس من مظاهر الكآبة والشعور بمرارة الحياة ربما يرجع إلى فشل أو خيبة أمل. والتهجم الجنسي إذا صدر عن الإنسان أو وقع عليه ربما يُسبب الجبن أو الهستريا أو البرود الجنسي. ومثل هذه الأحداث بنوع خاص تؤدي

إلى حالات الشذوذ المزمن إذا وقعت في عهد الطفولة وكتب عليها الكبت والنسيان بصفة خاصة.

ولكن الجوَّ العامّ الذي يعيش فيه الطفل في سنواته الأولى، وما يشيع فيه من الحوادث الكثيرة التافهة، أهَمّ بكثير من حادث واحد معين؛ فقد يؤدي إلى أن يتكون لدى الطفل اتجاه خاطئ نحو الحياة أو نحو نفسه. ومعنى هذا أن حالات الشذوذ العقلي يسببها الجو العام للطفولة أكثر مما تسببها أية صدمة واحدة معينة، وتباشر هذه المؤثرات عملها في العادة، عن طريق الإيحاء.

إن التجارب الشاذة في عهد الطفولة، مهما يكن سببها حادثة واحدة معينة أو جوًا غير طبيعي، قد لا يكون لها تأثير سيئ مباشر، ولكنها تترك أثرًا على أي حال، وتحدث عقدة تستقر كامنة إلى مستقبل الحياة؛ عند ذلك يكون لما يجدّ من الصدمات أو العقبات التي لا تكفي في حد ذاتها لإحداث عصاب نفسي، أثر فعالٌ في بعث العقدة في صورة مرض خلقي أو مرض عصبي. هذا الرأي يتفق تمامًا مع ما يراه المشتغلون بالطب النفسي من أن جميع الاختلافات العصبية الوظيفية – كائنة ما كانت – كانهيار الفتاة في الثامنة عشرة من عمرها، أو المرأة في سن الثلاثين، أو رجل الأعمال أو المشتغل بمهنة ما في سن الخامسة والخمسين – إنما تغرس بذورها في عهد الطفولة. فتجارب عهد الطفولة هي التي تمهدنا لانهيار الأعصاب والخلق في أدوار الحياة المتأخرة.

وترجع أهمية السنوات الأولى من الحياة إلى ما يكون العقل والمخ في عهد الطفولة من شدة القابلية للتأثر، وأعمق الآثار وأبعدها أرسخها جذورًا وأشقها اقتلاعًا؛ فالطفل يتقبل الأفكار، عن طريق الإيحاء، بلا مناقشة أو نقد، وهو يتأثر بصفة خاصة بما يوحي إليه أبواه به، فيسلك سبلهما في الأقوال والأفعال، وينفعل بنفس انفعالاتهما مستجيبًا لنفس المؤثرات التي تثير فيهما الانفعالات؛ فإذا كان الطفل ووالده في حضرة مريض، فإن الطفل يراقب أباه، ويقف موقف الأب من المريض سواء أكان موقف عطف أم موقف تقزز. ويسلك فيما بعد على حسب

الموقف الانفعالي الذي سلكه أبوه من قبل. ومع هذا فقد يكون للإيحاء تأثير إيجابي أو تأثير سلبي؛ فالإيحاء بنار الجحيم لإشباع الطفل بالرهبة الدينية ربما ينتهي بالطفل إلى تحدي الدين، أو ربما يبعث في نفسه التحرج الديني الذي يُظن فيما بعد أنه تدين في حين أنه يكون ورعًا زائفًا.

ونحن في عهد الطفولة لا نكون قد أعددنا – بعدُ – لمواجهة الحياة، ولا للاستجابة الملائمة لها. عندئذ يكون موت الأم خسارة لا تعوض وكارثة لا تحتمل بالنسبة للطفل، أما فيما بعد الطفولة فإنه يتعلم كيف يستجيب للقدر المحتوم، ويستطيع أن يواجه هذه الأمور بجفان أكثر اطمئنانًا، وثقة بالنفس أشد.

ونحن في عهد الطفولة نكوّن موقفنا العام تجاة الحياة، ففي الطفولة الأولى نكوّن صورًا ذهنية عن الحياة، كأن نشعر بأن الحياة ميسّرة، أو أن الناس يميلون إلى الكراهية والاعتداء، أو أن العمل الصالح يعود على الإنسان بالخير، أو أنه لا دوام لنعيم. وبعد هذا العهد تمر بنا تجارب جديدة كثيرة، ونقف في عهد الطفولة هو الذي يلوّن حياتنا كلها فيما بعد ذلك العهد. إن جو طفولتنا هو الذي يقرر ما سيكون عليه موقفنا من الحياة في المستقبل، من تشاؤم أو ثقة أو تساهل أو رُواقِيّة أو سيطرة أو حقد أو تخاذل أو تخذلق. ونجد أننا في مثل هذه الأحوال ربما تقف من الحياة عندما يكتمل نمونا، موقفًا ربما كان من المواقف الطبيعية المحتومة في مجرى حوادث عهد الطفولة، ولكنه لا يلائم بيئتنا في عهد البلوغ.

فالرجل الذي تشبع بالحسد والبغضاء في صغره، يسلك في الكبر هذا المسلك مهما يكن الجو المحيط به مشبعًا بالسماحة والإحسان، ويظل متشككًا بين خير الأصدقاء. وعندئذ نقول عنه إنه معوجّ الخُلق.

ثم إننا في عهد الطفولة نكوّن "موقفنا تجاه أنفسنا"، ذلك الموقف الذي يفوق موقفنا تجاه الحياة من حيث الأهمية؛ ففي هذا العهد يظهر عندنا " الشعور بالذات" أولا، والصورة الذهنية التي نتصورها عندما نلمح أنفسنا لأول مرة تبقى ملازمة لنا في

أثناء الحياة، ونلوّن الخلق بالسويّ وغير السوي من الألوان. وهذا ما سنشير إليه عندما نتحدث عن التوهم.

إن المؤثرات البيئية في عهد الطفولة على درجة كبيرة من القلة والبساطة، وهي تصدر في الغالب عن أعضاء الأسرة والمحيط المنزلي. وكثيرًا ما يقال، فيما يتعلق بنظرية الوراثة، إننا ننشيء أبناءنا أحيانًا في ظروف بيئية واحدة، ومع ذلك فإن أخلاقهم تختلف. ويوضّح هذا بأن وضع الطفل في الأسرة من حيث كونه أكبر الأبناء أو أصغرهم له أهمية كبرى كما سنرى. فإذا نُشيء ثلاثة من الأطفال تحت ظروف بيئية واحدة، واختلفوا في الخُلق، فليس معنى ذلك أن الاختلاف في الخلق يرجع إلى فروق ذاتية داخلية، ولكن معناه أن الاختلاف يرجع إلى الظروف البيئية الخارجية التي تبدو واحدة ظاهرها، وهي مختلفة في الحقيقة وواقع الأمر. والخلق الذي لا شك فيه أن أحد هؤلاء الأطفال الثلاثة أكبر الأبناء فهو يلعب دور الأم، وأن أحدهم أصغر الأبناء فهو يعامَل معاملة الوليد من قبل الآخرين، ومعنى هذا أن المؤثرات البيئية التي أحاطت بنشأتهم متباينة تمامًا.

ونستطيع أن نقول مثل هذا القول فيما يختص بالناحية الجنسية، إذ أنه لما كان الوالد أشد ميلا إلى البنت وكانت الأم أشد ميلا إلى الولد، فإن البنت ينمو عندها تعَلُّقها بأبيها، والولد ينمو عنده تعلقه بأمه. وما عقدة "أديبوس" إلا نتيجة لأمثال هذه الظروف البيشية، شأنها في ذلك شأن غيرها من العقد.

ولما كانت الظروف البيشية في عهد الطفولة الأولى هي السبب في كل ما يظهر على خلقنا من الشذوذ في مستقبل الحياة، فإن خير وسيلة لتفهم المشكلات المعقدة في سيكولوجية البالغين، هي أن نرتد بها إلى عهد الطفولة حيث يمكن الوقوف على طبيعتها.

الفصل الثالث

العواطف والاتجاهات والعقد

عالجنا في الفصل السابق الانفعالات الغريزية والمؤثرات البيئية وهي من مقومات مسلك الإنسان. ولاحظنا أن كل طفل يولد مزودًا بعدد من الغرائز، كالخوف والغضب والأمومة والخضوع والسيطرة والاستطلاع وحب الظهور والغريزة الجنسية؛ وكل غريزة لها لون انفعالي معين. وعندما تتعرض الانفعالات الغريزية لأحوال البيئة وظروفها فإنها تنزع إلى الاتصال بما في البيئة من الأشياء والأفكار والحوادث والأشخاص، وإلى التجمع حولها؛ وهذا يؤدي إلى تكوين "المُتجمعات السيكولوجية". وتتألف هذه المتجمعات من عاملين أحدهما من البيئة، كحادث أو شخص أو فكرة، والآخر من الوراثة وهو الانفعال الغريزي على وجه التحديد .

فالوطنية "مُتَجمع" تحتشد فيه الانفعالات حول فكرة الوطن، فنحن نتباهى بوطننا، ونقاتل من أجله، ونشعر بالحب له والخوف عليه، ونسعى إلى أداء ما يتطلبه منا، فالمتجمع إذن يتكون من اتصال هذه الانفعالات الغريزية بهذا الشيء وهو الوطن هنا. وربما يكون كياننا العقلي في مجموعه مكنونًا من أمثال هذه المتجمعات التي هي الوحدات الحقيقية للناحية العقلية. وكل متجمع منها يشتمل على نواحي ثلاث هي الإدراك والوجدان والنزوع.

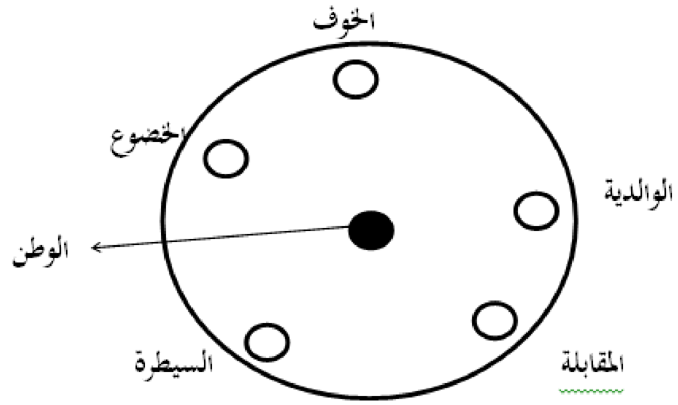
والمتجمعات السيكولوجية أنواع ثلاثة: العواطف والاتجاهات والعقد فالعواطف هي المتجمعات التي نتقبلها قبولا شعوريا. والاتجاهات هي المتجمعات التي نتقبلها قبولا لا شعوريًا. أما العقد فهي المتجمعات المنبوذة لأنها غير متقبَّلة فتَئُول إلى أن تُكبت.

العواطف

إن العاطفة مُتَجمَّع سيكولوجي يرضى عنه الإنسان ويمزج نفسه به مزجًا

شعوريًا، فالوطنية عاطفة نواتها وطننا الذي تتجمع حوله انفعالاتنا، كما يتضح من الشكل الآتي:

عاطفة الوطنية



والإنسانية عاطفة تتجمع عند الإنسان حول أخيه الإنسان، كذلك الدين عاطفة مركزها فكرة الإنسان عن الإله، تلك الفكرة التي تتجمع حولها انفعالات الحب والخوف. والطفل عنده عاطفة نحو أمه، والتابع نحو متبوعه، والتلميذ نحو مدرسته، والفيلسوف نحو الحق، والروائي نحو الرواية.

وأكثر عواطفنا سيدة تشمل مثلنا العليا أو مقاصدنا في الحياة، لأن أكثر انفعالاتنا ترتبط ارتباطًا وثيقًا بهذه المثل أو المقاصد، كما أن هذه المثل أو المقاصد هي التي تسيطر على إرادتنا أيضًا.

وقد يكون لدينا عواطف صالحة وعواطف فاسدة؛ فهي عواطف على أي حال ما دام صاحبها يتقبلها؛ وهي عواطف صالحة أو فاسدة على حسب تقبل الناس إياها أو نفورهم منها فقد يكون عند الثَّوريّ عاطفة نحو القتل، كما قد يكون عند الشخص العاطفي عاطفة ضد تشريح الحيوان الحي لأغراض علمية؛ وكلتا العاطفتين مستساغة

لدى صاحبها؛ فهما لهذا عاطفتان وليستا عقيدتين وإن كانتا من العواطف الفاسدة في رأي معظم الناس.

الاتجاهات السيكولوجية

إننا نتقبل الاتجاهات تقبلا "لا شعوريًا"، وهذا هو الفرق بينها وبين العواطف؛ فالنشاط الذي يترتب على الاتجاهات نشاط تلقائي بمعنى أن العمل الذي نقوم به مستجيبين لها إنما هو طبيعة ثانية لنا. فليس الرجل الرواقيّ بحاجة إلى أن يفكر في أي الأمرين يختار عند غرق سفينة تُقله أو عند اندلاع النار في منزل يسكنه: أينقذ نفسه أم ينقذ ابنه؟! إن القرار الذي يتخذه قرار تلقائي؛ ذلك أن عنده اتجاهًا إلى الشرف. وعندما نُستنفَر للجهاد في سبيل الوطن فإننا نقدم على هذا العمل مدفوعين بعاطفة وطنية ولكن الوطنية أو الإنسانية قد تكون جزءًا من طبيعتنا، مغروسًا منذ الصغر، بحيث يتجه كل عملنا اتجاهًا تلقائيًا لا شعوريًا إلى وطننا أو إلى خير الناس، فيقال في هذه الحالة إن لدينا اتجاهًا وطنيًا أو إنسانيًا.

وقد يتخذ أحد الناس من الدين مقصده الشعوري فتكون عنده عاطفة دينية، وقد لا يفكر رجل آخر تفكيرًا جديًا في مسائل الدين إلا قليلا جدًا، ولكنه مع ذلك ربما يكون لديه أقوى اتجاه ديني.

وربما يحدث صراع بين الاتجاه والعاطفة على الرغم من أن الإنسان قد يتقبل كليهما، كما يبكي أحد القضاة عندما يحكم بالإعدام على أحد الناس، وكما نقدم في شيء من الخجل على عمل عدواني.

والاتجاهات منها الصالح ومنها الفاسد، وهي في هذا كالعواطف تمامًا. فكما قد يكون عند الإنسان عواطف فاسدة، وربما توجد عنده اتجاهات كالشراسة والقسوة والإهمال، يتقبلها، ولكنها تمهد السبيل لعادات ينفر منها الناس ولا يتقبلونها. والإنسان لا يرث اتجاهًا من هذه الاتجاهات، ولكنها كالعواطف والميول الفردية تُستَحدَث من التجارب الانفعالية في الحياة. والميول الفردية هي التي تتواصل وتترابط

لتكون ما نسميه باتجاه الإنسان.

من الواجب أن نفرق بين الاتجاهات السيكولوجية والاتجاهات الفسيولوجية التي تنشأ عنها عادات معينة، كعادة ابتلاع الطعام، كما يجب أن يفرق بينها وبين الاتجاهات النفسية العصبية كالغرائز لأنها تنشأ من اتصال الانفعالات الغريزية بما في البيئة من الأفكار والأشياء. وأستطيع أن أقرر أن الاتجاه ينبغي التفريق بينه وبين المزاج (كالمزاج البلغمي وغيره) ما دام اصطلاح المزاج يطلق على تلك الحالات النفسية العصبية الناشئة عن اضطرابات في الغدد الصماء، كالغدة الدرقية والغدة النخامية، تلك التي تؤثر على الخلق تأثيرًا ملحوظًا.

إن الغاية الأولى للتربية – سواء أكانت تربية عقلية أم خلقية أم دينية – إنما هي تكوين العواطف الصالحة والاتجاهات السليمة، ومعنى هذا أن عليها ربط الانفعالات الصالح الصائب من الأشياء والأفكار والناس. ولا شك في أن التربية الحرة تحقق لنا هذا؛ فعن طريقها ترتبط انفعالاتنا بأفكار كتدبير الأمور وحسن المعاملة والصدق والإحساس بالكرامة وغيرها من الصفات التي يؤدي اتباعها في المدرسة – باعتبارها عواطف شعورية – إلى أن تصبح اتجاهات مقبولة في عهود رجولتنا.

وإذ كانت غاية التربية هي، قبل كل شيء، تكوين العواطف الصالحة، فإن هذه العواطف لا تصبح أساسًا للخلق القوي الكريم إلا إذا تحولت إلى اتجاهات، وما الاتجاهات إلا الينبوع الدائم للعادات الصالحة والمسلك القويم [1]

[1] لا يصح أن تكون الغاية من التربية هي الإلمام بالمواد الدراسية بل يجب أن تكون التعلق بالمواد والإقبال عليها والواقع أن نظمنا التعليمية كثيرًا ما تنجح في تكوين عاطفة الكراهية لكثير من المواد الدراسية، ولذلك نجد عددًا قليلا جدًا من التلاميذ يواظبون – بعد تخرجهم من المدارس – على دراسة مادة من المواد بشغف واهتمام، كالتاريخ القديم أو التاريخ العام أو اللغة مثلا. والقول بأن مادة ما ينبغي أن يحبها التلاميذ ويتعلقوا بها ليس معناه على الإطلاق أن المواد الدراسية والطرق التي تتبع في التعليم ينبغي أن تبسط وتذلل صعوباتها للتلاميذ. إذ أنه لا شك في أن الميل إلى الأساليب الدراسية "السهلة" في المدارس يسلب الطفل عاطفة من أهم عواطف الحياة، فالعمل الشاق ينبغي أن يكون في ذاته مركزًا لعاطفة تثير العزم والشجاعة. وليس ثمة

إن عواطفنا السيكولوجية واتجاهاتنا معًا، أو بعبارة أخرى: إن المتجمعات التي "نتقبلها"، هي التي تأتلف مع بعض، وتنتظم، لتكوّن ما نسميه "الذات المنتظمة"، وإن "اتجاهنا" هو الذي يتكون من جميع الميول الفردية، وهو المنبع اللاشعوري لجميع عاداتنا التلقائية. أما خُلقنا فهو صفة الذات المنتظمة في مجموعها؛ وهو يتكون من العواطف والاتجاهات. وأكبر الظن أنه يشمل المثل العليا التي نستهدفها استهدافًا شعوريًا.

عاطفة في الحياة أثمن من تلك التي تواجه المشكلات وتتحداها وتتغلب عليها، تلك التي تجد في العمل الشاق دافعًا لإثارة انفعالاتنا الجادة الحازمة. [المؤلف]

الفصل الرابع

العقد

يضطر الإنسان دائمًا إلى القيام بأفعال لا محيص له من القيام بها، أو إلى إطلاق العنان لانفجارات انفعالية تتعارض مع إرادته فضلا عن كونها من الأمور المحتومة عليه. ويشرس الإنسان ويجبن، ولا يشعر بآلام الآخرين، وهو أشد ما يكون رغبة في أن يكون هادئًا مطمئنًا متجاوبًا بعواطفه مع الناس. وأمثال هذه الاندفاعات المرضية التي تحدث على الرغم من الإرادة وبمعزل عنها، إنما يصدر معظمها عن العقد المكبوتة؛ فعلينا إذن أن نتحدث عن طبيعة هذه العقد، وعن نظام تكوينها وأثرها.

إن العقد متجمعات سيكولوجية تتكون من اتصال الانفعالات الغريزية بما تتمخض عنه البيئة من الأشياء والخبرات، وهي في هذا كالعواطف والاتجاهات، ولكنها بسبب طبيعتها المنغصة أو البغيضة لا تكون مستساغة لدى "الذات" ومتى ارتبطت التجارب بالانفعالات المنغضة، كما هو الأمر في حالات الجبن الاضطراري والتهجم الجنسي وجرح الكبرياء، فقد توفرت لدينا مادة العقدة في أغلب الأحيان، ففكرة الحرب قد تكون نواة لعاطفة عند الشجاع الذي يشار إليه بالبنان، في حين أنها ربما تكون نواة عقدة عند الجبان الهياب الذي يساق إلى الميدان. وما قد يكون عاطفة الأم في مرحلة من مراحل الحياة ربما يكون عقدة الأم في مرحلة تأتي بعد ذلك. وتُطلق الأسماء على العقد في أكثر الأحيان على حسب الانفعال السائد المتكون فيها، فيقال عقدة الخوف والعقدة الجنسية وعقدة النقص مثلا. ويطلق عليها في بعض الأحيان اسم النواة التي تتجمع حولها الانفعالات فيقال عقدة الأم أو عقدة الحرب أو العقدة الدينية مثلا.

ومن المهم أن نذكر أن العقد ربما كانت بغيضة إلينا في عهد ماض من حياتنا

فكُبِتَت من أجل هذا، في حين أنها هي نفسها قد لا تكون غير مستساغة لدينا في الوقت الحاضر، ومع ذلك فإنها تبقى عقدًا مكبوتة تحدث آثارًا مَرضِيّة؛ وهي لا تغدو مستساغة غير ضارة إلا إذا حلت وأزيح عنها الستار. وما يعتبر إهانة في سن العشرين يعتبر من الأمور المضحكة المسلّية في سن الخمسين.

"إن العقد ربما تكون معروفة وربما تكون غير معروفة" فأفعال الجبن في المواقف التي تتطلب الشجاعة والإذلال، قد يتذكرها الإنسان أكثر مما يلزم على الرغم من المجهود الذي يبذله لنسيان كل ما يتعلق بها.

ولكن كثيرًا من العقد لا يكون معروفًا، كما هي الحال عندما نقطع صلاتنا بمن يزدروننا، أو عندما نبرأ ممن يلوث سمعة أسرنا. وهكذا نتأبى أن نعتبر أنفسنا ذات عقد بغيضة، وننبذ هذا الاعتبار نبذًا. وعندئذ تصبح هذه العقد "منفصلة" ومن ثم تُطّرح وتُنسى، فنغدو غير مكترثين بوجودها البتة.

ولماكانت عملية "الفصل" هذه عملية ديناميكية، فإن أصدق ما يلائم للدلالة عليها هو اصطلاح "الكبت" فالعقد نفسها يطلق عليها "العقد المكبوتة".

ولا يعرف من العقدة في بعض الأحيان إلا "نواتها"، أو بعض العناصر الطارئة فيها؛ ففي حالة "الفكرة المتسلطة" مثلا، كالاعتقاد بأن إنسانًا ما قد صُنع من الزجاج، أو بأن العالم سينتهي في تاريخ معين، يكون وراء ذلك عقدة انفعالية ولكن الفكرة هي التي تظهر وحدها، على حين أن الجانب الانفعالي قد يبدو طبيعيًا تمامًا. وظهور النواة دون الانفعال يحدث أيضًا في حالات الهيستريا التحّولية، كالشلل الهستيري، وفيها يظل الجانب الانفعالي مكبوتًا. وعلى أي حال، فالفكرة المتسلطة ترتبط عادة – ولو في اللاشعور – بانفعال، لدرجة أن الاعتقاد في اقتراب نهاية العالم يكون مشحونًا بالخوف والحذر الشديد. وفي الحالة الأخرى – حالة الشلل الهستيري – قد ينفجر الانفعال في صورة هجوم هستيري.

وفي أوقات أخرى يكون العنصر الانفعالي هو المعروف وحده، مثلما يظهر

خوف معين في حالات القلق، بينما يكون موضوع الخوف غير معروف. وعندما تُعرف العقد، وتُمنع منعًا شعوريًا من التعبير عن نفسها في المسلك فإننا نسميها عقدًا "محتجزة" أو مقموعة فنحن نذكر "القمع" عندما تكون العقدة بغيضة من الناحية السيكولوجية، مكبوحة كبحًا إراديًا. أما عندما يكون المنع لا شعوريًا فإننا نسميه "كبتًا". ومن المهم أن نذكر أن عملية "الكبت" عملية لا شعورية، على العكس من عملية "القمع"، وتكتب العقد الانفعالية في حالات ثلاث:

"الأولى": أنه قد يحدث صراع مباشر بين اندفاعين غريزتين، فينتج عنه كبت أحدهما؛ فإحساس الطفل باعتماده على غيره، وسعيه إلى أن يُدلَّل، قد تكبتهما إرادته المتهجّمة. فقد نسمعه يقول إذا حيل بينه وبين رغبته في أن يكون موضع حب وتدليل: "إنني لا أحب أن أكون مدللا"، ويتخذ لنفسه موقف الاستقلال المتحدي، بينما تكون نفسه جياشة بتلك الرغبة التي نكرها على نفسه. ثم إن عناد الطفل وتهجمه قد يكبتان عن طريق "الخوف" من العواقب، فيصبح هيابا بدلا من أن يكون طفلا مُسيطرًا.

"الثانية": أنه في أثناء نمو الفرد، ربّما يكبت مظهر من مظاهر النمو بواسطة مظهر أسبق ذي مقاومة مستمرة وتأثير مُلحّ، كما هي الحال عندما تُمنَع اندفاعات الحب الطبيعية من التعبير عن نفسها في مرحلة البلوغ المتأخرة، بسبب تعلق الشاب بظاهرة سابقة هي عشق الذات، وهي ظاهرة من خصائصها الاستمناء. إن توقير الشاب لذاته ذاك الذي يجعله "لا شأن له ببنات حواء" هو في العادة حكم منه على ذاته بما عنده من عشق لها واكتفاء بها.

"الثالثة" وهي الغالبة، أن العقدة تكبت بواسطة "ذاتنا"، ولو أن ذاتنا ربما كانت ذاتا أخرى في وقت مضى [1] .

وهكذا قد تكون العقد معروفة أو غير معروفة، وقد تكون مقموعة قمعًا إراديًا

---

[1] ارجع إلى الفصل الخاص بالتوهم في هذا الكتاب .

أو مكبوتة كبتًا لا شعوريًا؛ فالنوع الأول منها، وهو العقد المعروفة – ربما يؤثر في خُلقنا وفي سعادتنا. أما النوع الآخر – وهو العقد المكبوتة – فهو وحده الذي يسبب العصاب النفسي. فما نتذكره من الإذلال الذي سبق أن تعرضنا له قد يجعلنا في كآبة وضيق، ولكنه في حد ذاته لا يسبب لنا مرضًا عصبيًا.

آثار العقد

على الرغم من أن العقد المكبوتة تُدفن وتنسى فإنها تستمر في تأثيرها على الحياة تأثيرًا مُدمّرًا. فهي تتسلط على الناحية الانفعالية، وتتجه في اللاشعور اتجاهًا مضادًا للذات في مجموعها.

والعقد التي تمنع من التعبير المباشر تتمثل في أشكال شتى:–

(١) فهي تتمثل في الأحلام؛ وتعتبر الأحلام لغة اللاشعور.

(٢) وهي تتمثل في الاختلالات العصبية – العصاب النفسي.

(٣) وهي تتمثل في أنواع الشذوذ في المسلك .

العصاب النفسي

إن الاختلالات العصبية الوظيفية التي تحدثنا عنها في الفصل الأول من هذا الكتاب – كالهستريا، والنوراسثنيا، وحالات القلق، والانحصارات والمخاوف، وغيرها – ما هي إلا مظاهر مَرَضِيّة للعقد المكبوتة التي حرمت من التعبير، فإذا لم يسمح لعقدة الخوف عند أحد الجنود بالتعبير الطبيعي، فإنها تصل إلى غايتها بِشلِّ الجندي. والانحرافات الجنسية ليست سوى نتيجة لكبت غريزة الجنس.

ومما يساعدنا على فهم مسألة المسلك الخلقي أن ندرس بعض الأمراض العصبية التي تسببها هذه العقد المكبوتة، لأن هذه الأمراض تشبه في أصلها السيكولوجي تلك الأمراض الخلقية التي تهمنا بصفة خاصة. إن أكثر الناس يستطيعون معرفة الأمراض العصبية على اختلاف أنواعها، فهناك طراز من المرضى تظهر عليه أعراض القلق ورعشة الأطراف وتصبب العرق والكآبة والأحلام المزعجة؛ فهو فريسة لمرض

"القلق العصبي"، وهناك طراز ثان لا يفارقه التعب، ينام نومًا عميقًا ولكنه لا ينتعش، ويستيقظ في الصباح أشد إعياء مما كان عند ذهابه إلى فراشه، فهذا مصاب بمرض "الإنهاك العصبي" (النوراسثنيا) وثالث يعاني الشلل والعمى الوظيفي وآلام الصداع وأوجاع الظهر، وغيرها من الأعراض الموضية الجسدية؛ فهو مصاب بمرض عصبي آخر هو "الهستريا التحولية"، وهي تختلف عن القلق العصبي في الأعراض العامة. وهناك طراز رابع يعاني "الانحصارات العقلية" كالخوف من الانفراد في مكان، والخوف من الزحام؛ فهذا مرضه العصبي يطلق عليه فريق من الناس "الإنهاك النفسي" أو "السيكاسثنيا" ويطلق عليه فريق آخر "الهستريا القلقية". وهناك أنواع أخرى من الأمراض العصبية، مثل الشخصية الثنائية، وهذا المرض لا يهمنا هنا كثيرًا، ومثل الذُّهان أو أنواع الجنون التي تكون عضوية في أساسها، وفيها يتسلط الانفعال أو تتسلط العقدة تسلطًا تامًا على جميع نواحي العقل الواعي، على عكس من الأمراض السابقة التي ينصب التسلط فيها على ناحية واحدة.

ويرجع العصاب النفسي في أصله إلى العقد المكبوتة، وتختلف أنواعه باختلاف تكوين العقد. ففي حالة "النوراسثنيا" تكون العقدة مكبوتة كبتًا قويًا شديد التأثير لدرجة أن اللا شعور لا يكون به أي تعبير عن المكبوت سواء أكان خوفًا أم رغبة جنسية أم طمعًا.. الخ، والحق أن المصابين بالنوراسثنيا ربما يكونون قساة مستهترين، صفر النصيب من المشاعر أو الأهواء. ويبدو الإعياء على الواحد منهم لأنه يستغرف نشاطه في كبت ما لديه من قوى فطرية، أو في إبقائها مدفونة في أعمق الأعماق. وإنه لينجح فيما يبذله من الجهد؛ ولكنه يتنفد حيويته في عمله هذا، فلا يتبقى لديه شيء من النشاط الضروري لما تتطلبه الحياة؛ ويبدو عليه التهالك والإعياء مهما يكن الجهد الذي يبذله ضئيلا. مثل هذا المريض لا ينوء بتعبه الجسمي فحسب، وإنما ينوء بالكآبة أيضًا في أكثر الأحيان [1] .

---

[1] ارجع إلى كتاب " سيكولوجية القوة " **The Psychology of Power** [المؤلف]

ومن الأمثلة لهذا، في الناحية الخلقية، الرجل الذي يحتفظ "بخلقيته" عن طريق كبت أهوائه كبتًا شديدًا؛ فهو ينجح في الاتصاف بالخلقية، ولكنه يعاني موات الحياة وجدبها، كما يصاب بـ "النوراسثنيا الخُلُقية". إنه لا يغريه شيء من متع الحياة، وهو يحرم على نفسه الوقوع في الخطيئة ويحظر ذلك حظرًا؛ فقد عاش سنوات حياته دون أن يشذ عن وصية من الوصايا العشر، ودون أن يخرج عن أمور الدين قيد أنملة. هذا الرجل وأمثاله من النماذج المثالية للفضيلة، إذا زج بهم في حفل، وأتيحت لهم فرص المرح الطيبة، فإنهم يعجزون عن الإفادة منها والاستمتاع بها، وتراهم يقتصرون على الدعوة إلى شرب نخب الداعين، دون أن يشتركوا في ذلك، ودون أن يشيروا بأي شكل إلى العابثين المجان. هؤلاء فضلاء! ولكنهم ليسوا بسعداء إذ أنهم قد فقدوا كل قدرة على البشر والابتهاج. هم مكدودون دائمًا، حزانى دائمًا، مصابون بالنوراسثنيا، وهم منتهون حتمًا إلى إرهاق أنفسهم وإعناتها بالعمل الطيب.

ولا تكون العقدة هكذا مكبوتة كبتًا شديدًا في مرض "الهستريا القلقية" إذ أن العراك بين "الذات" والعقدة يكون في "حيز ضيق"، فتكون الذات في خطر محدق بها، وتصبح في قلق. وإذا التقت قوتان متضادتان للقتال في حيز ضيق نتج عن ذلك حالة رعدة وإعياء. ومن الأمثلة الفسيولوجية لهذا أنني إذا شددت عضلات الثني في ذراعي وشددت في الوقت نفسه عضلات المد فيه، لأصل إلى شد ساعدي واستوائه، فإن الذراع كلها تعروها حالة رعدة. كذلك الحال عندما تقتتل قوتان انفعاليتان في حيز ضيق من نفسي: لابد من أن تنتج حالة من الرعدة العقلية أو القلق. فإذا كان طموحي عارمًا، وكان الخوف من الإخفاق في الوقت نفسه يتملكني ويأخذني من كل جانب، كانت نتيجة ذلك عقدة عقلية. وإذا ثارت الرغبات الجنسية في نفسي، حاولتُ في الوقت نفسه أن أحتفظ بخلقي السوي فلا بد من أن يحدث صراع مباشر تنتج عنه رعدة عقلية كما تنتج الرعدة الجسمية، وكثيرًا ما تكون الرعدة العقلية مصحوبة بأعراض جسمية للقلق، كالعرق ورعشة الأطراف والامتقاع وخفقان القلب والحساسية والتحفز بوجه عام.

وهناك فرق بين "القلق" و"الهستريا القلقية" فالقلق ربما يحدث نتيجة لصراع فعلي "معروف" بين الغرائز، كما بيّنا من قبل. أما الهستريا القلقية فتختلف عن القلق الصرف في أنها تحدث عندما يكون خوفنا من شيء غير معروف، ويترتب على هذا ما نتعرض له من الأحلام المزعجة والجُثَام المرعب، من خطر خارجي بل من اندفاع غير معروف يتهدده باقتلاع عواطفه الراسخة.

الهستريا التحولية

ربما يكون من الأمراض العصبية التي يلذ تتبعها حالات العمى الوظيفي وآلام الظهر والغثيان، وغيرها من الأمراض التي تتمثل في أعراض مرضية تعتور الجسم، وتعرف هذه الأمراض بـ "الهستريا الإبدالية" أو "الهستريا التحولية" وقد سميت بهذين الاسمين لأن الأعراض المرضية الجسمية تحل في هذه الحالات محل الصراع العقلي والخلقي؛ فيترتب على هذا التحول – تحول المرض العقلي إلى مرض جسمي – تحسن كبير في الحالة العقلية للمريض. مثال ذلك أن أحد المرضى كان مصابًا بحالة قئ مزمن، فلما حُلل تحليلا نفسيًا أو أظهرت نتيجة التحاليل أن حالته هذه قد حلت محل اشمئزاز خلقي سببه بعض المواقف التي اضطر فيها إلى الجبن وعدم إظهار الشجاعة. ولكنه لا يستطيع معرفة هذه المواقف، ولا يتذكر شيئًا عنها. لقد كان مريضًا بنفسه، وكان مزعجًا كلما اعترته نوبة القئ. ولقد كان من الأفضل أن يحل لومة لذاته محل هذا. كذلك الإسراف في غسل اليدين بشكل جنوني دون أن يوجد ما يبرر ذلك، يمكن أن نستدل منه على ما بالنفس من تلوث عميق لا تدركه النفس ذاتها.

ثم إن العقدة بدلا من أن تبلغ الوعي (الشعور) في لون من الأعراض المرضية الجسمية قد تظهر بلون من الأعراض المرضية العقلية: مثال ذلك "الفكرة المتسلطة" كأن يتوهم المريض على الدوام أنه يخطئ فيما يقرره وما يدبره، أو "الانفعال" كالخوف المرَضِي من الأماكن الخالية، أو "المرض الخلقي" كالانحرافات الجنسية وجنون السرقة.

وقد حدث لمرض يشتغل بتربية الأطفال أن قابل ممرضة تقوم بتربية الأطفال مثله، وبمجرد وقوع نظره عليها تملكه اندفاع لا يُقاوَم إلى أن يلكم وجهها. ولما كانت هذه الظاهرة المَرَضِيَّة غير لائقة به فقد سعى إلى تفسيرها؛ فأظهر التحليل النفسي أنها ترجع إلى وقت مضى، حين قامت إحدى المربيات بالسعاية ضده حتى فصل من عمله. فقال لها عندما لقيها على السلم بعد ذلك: "لو أنني كنت امرأة مثلك لَلَكَمتُ وجهك!" وقد كَبت هذا الاندفاع برمته ونُسيت الحادثة ولكنها كونت عقدة ظهرت بعد ذلك في هذا الفعل القسري..

لقد أثارت طلعة إحدى الممرضات تلك العقدة المكبوتة على الرغم من اختلاف الظروف اختلافًا كبيرًا، ويُعتبر هذا "مرضًا عصبيًا" أو "مرضًا خلقيًا" على حسب نظرتنا إليه من حيث هو اندفاع أو انحراف في المسلك.

ونخلص من هذا إلى أن العقدة تكبت كبتًا "تامًا" في حالات "النوراسثنيا" وتكبت كبتًا "جزئيًا" وتصطرع مع "الذات" اصطراعًا مباشرًا في حالات "الهستريا القلقية". أما في حالات "الهستريا التحولية" و"الانحصارات" و"الأمراض الخلقية" فإن العقدة تظهر من بعض المنافذ الخلفية في هيئة أعراض مَرَضية معينة: جسيمة أو عقلية أو خلقية.

ويمكننا أن نحدد فيما يلي كثيرًا من المبادئ الأساسية المتعلقة بتكوين العُصاب النفسي:

- إن كل عصاب نفسي وكل انهيار عصبي إنما ينشآن نتيجة "لصراع"، فالعقد كالغرائز تسعى إلى التعبير، وهي تُكبت نتيجة لصراع. وقد يتخذ الصراع أشكالا شتى. وهو في أبسط أشكاله صراع بين "اندفاعين غريزيين" أو بين "عقدتين"، كالمقاتلة والخوف؛ إذ تدفع إحداهما إلى الهجوم بينما تدفع الأخرى إلى الهرب فيحدث الشلل نتيجة لهذا الصراع. وقد يكون الصراع بين "الذات" و"اندفاع" من الاندفاعات، كالصراع بين دورين من أدوار الحياة؛ فقد يحول دور

"الطفولة" دون ظهور دور "البلوغ" وعندئذ يكبت هذا الأخير ويحرم من التعبير.

- إن الصراع صراع "نفسي داخلي" دائمًا بمعنى أنه صراع يتألف من عناصر تتواجد في أعماق النفس ذاتها .

ونحن نتناول هذا الموضوع من وجهة النظر السيكولوجية التي تختلف اختلافًا كبيرًا عن وجهة النظر البيولوجية؛ فبينما ينظر البيولوجي إلى الحياة من ناحية التكيّف مع البيئة إذا بالسيكولوجي يتناول الأشياء من ناحية "العمليات العقلية"، وتستهويه حوادث العالم المادي ما دامت تفتح أمام عينيه أغلاق العمليات العقلية، وهو في هذه المواقف يختلف عن البيولوجي اختلافًا مهمًا جدًا، لا تقتصر أهميته على أنواع العصاب النفسي وحدها، وإنما تتعداها إلى علاجها بصفة خاصة أيضًا.

وقد ساد الاعتقاد بأن الانهيار العصبي قد تسببه تجربة موضوعية كصدمة أو فزع أو خلل جنسي أو خيبة أمل أو إخفاق، وكان يقال إن الوظيفة الأساسية للإنسان في الحياة هي توطئة لبيئته، وكان يقال إن الانهيار العصبي يرجع إلى إخفاق الإنسان في هذه التوطئة؛ فالجندي ينهار انهيارًا عصبيًا لأنه لا يستطيع توطئة نفسه لأهوال الحروب ومشقاتها، كما تنهار الفتاة بسبب عجزها عن توطئة نفسها لصدمة الخلل الجنسي، وكما ينهار رجل الأعمال لعجزه عن توطئة نفسه لإخفاقه في العمل. هذا التعليل كله حق من وجهة نظر البيولوجيين لا من وجهة نظر السيكولوجيين، ومع ذلك فهو لا يكفي إذا نظرنا إليه من الناحية العلاجية؛ فلو كان الانهيار العصبي الذي أصاب الجندي راجعًا إلى إخفاقه في توطئة نفسه لبيئته، لاستطاع ذلك الجندي أن يتغلب على هذه العقبة بسهولة ويسر، وذلك بأن يولي الأدبار إلى حيث النجاة والأمان. إنه لا يسلك هذه السبيل لأنه يخشى في أعماق نفسه شيئًا أشد من قصف المدافع وأعنف من دوي القنابل، ذلك هو إكباره لذاته.

وبعبارة أخرى: إن الانهيار العصبي لا يرجع إلى إخفاق الإنسان في توطئة نفسه

لبيئته، وإنما يرجع إلى إخفاقه في "توطئة نفسه لنفسه". ولا مراء في أن قصف المدافع أو دوي القنابل سبب مباشر، ولكن تأثيره يتوقف على مبلغ ما يثيره من الفزع والصراع العقلي ليس غير. أما الصراع الحقيقي الخطير فهو ذلك الذي يحدث بين شرف الجندي من ناحية وخوفه على نفسه ورغبته في صيانتها من ناحية أخرى؛ وهذا الصراع أبعد أثرًا وأكثر أهمية من الصراع بين نفسه وبيئته. لقد أخفق الجندي في مواجهة بواعث الخوف التي تأبى أن تعترف بها شجاعته وإحساسه بالواجب؛ فالهرب من الميدان أو انتهاء الحرب لا يحل مثل هذه المشكلة بالقياس إلى ما قد يحدث من الحل لو أن الأمر كان مجرد توافق مع البيئة فحسب. فلا بد للجندي إذن من أن ينساق إلى "الانهيار" ليستنفذه الانهيار من الصراع. إن الصدمات التي تسبب "العصاب النفسي" هي على الدوام صدمات نحدثها نحن أنفسُنا لأنفسنا. وبالعبارة المصطلح عليها في الطب النفسي: "إن أعراض العصاب النفسي هي على الدوام نتيجة صراع داخلي"

فالمسألة ليست في حقيقة الأمر مسألة توطئة الإنسان ليواجه بيئته، ولكنها مسألة اكتشاف العناصر التي يتألف منها كل شق من شقي الصراع، حتى تتسنى توطئة الإنسان لمواجهة نفسه. إن الإنسان لا يقوى على مواجهة هجمات العالم المادي العنيفة إلا إذا توافرت في داخل نفسه التوافق التام، وإنه لقادر على مواجهة بيئته عندما يستطيع التغلب على ما في نفسه من أنواع الصراع؛ فإذا توفر له الأمن من داخل نفسه كان من القوة والقدرة بحيث يستطيع ملاقاة أقسى تجارب الحياة وأعنفها، كما تبين ذلك في ميدان القتال؛ وإذا لم يتوفر له الأمن في قرارة نفسه كان عاجزًا حتى عن الاضطلاع بمسئولية تحرير خطاب.

٣- كل مرض عصبي مرغوب فيه رغبة لا شعورية:

إن الغرض من المرض العصبي هو تحرير الإنسان من الصراع العقلي، مثال ذلك أن أحد جنود المدفعية قد امتقع لونه وهو يصوب مدفعية إلى غواصة ألمانية، فأصبح نهبًا ممزقًا بين الخوف وحاسة الواجب التي لديه، فكف بصره على الفور. ولم يكن فقد

بصره راجعًا إلى مرض أو أذى أصاب عينيه، وإنما كان فقدًا نفسيًا للبصر؛ فهو والحالة هذه لا بدّ له من أن ينزل عن مكانه، لأنه لم تعد في بقائه فائدة لتصويب مدفعه وهو مكفوف؛ فالمرض العصبي حلٌّ وسطٌ بين قوتين متخاصمتين، لتحريره من الصراع العقلي؛ وعن طريق هذا الحل تم إشباع غريزة المحافظة على الذات، والإحساس بالواجب لديه [1]. كما أشبع الخوفُ اندفاعاته عنده، من طريق خَلفية لما حُرم التعبير الطبيعي.

وعلى هذا يمكننا أن نتصور لماذا يقول المشتغلون بالطب النفسي: إن كل اختلال عصبي أو كل اختلال خُلُقي "مرغوب فيه رغبة لا شعورية"، وليست هذه الرغبة "شعورية" لأنه ليس هناك مصاب بألم هستيري أو بسوء هضم عصبي أو بانهيار عصبي، يمكن أن يجد لذة ما في هذا. وليست هذه الرغبة رغبة شعورية لأن "انتحال" المرض معناه التمارض، ولا يمكن أن يكون المصاب بمرض عصبي متمارضًا تمارضًا شعوريًا. ولكنه تكون لديه رغبة "لا شعورية" في المرض، وبهذا يتخفف من موقف عقلي لا طاقة له به "وليس هناك استثناء من هذا القانون على الإطلاق"

يبدو أنه من المستحيل أن تكون ظاهرة مرضية، كالخوف من الجنون مثلا، مرغوبًا فيها، ولا يمكن أن تكون كذلك إذا حسبنا حساب الشعور وحده. وقد كان الجنون في حالة واحدة مرتبطًا بحادثة ألمت بالمريض حينما كان طفلا في الخامسة؛ فقد كان يجد ابتهاجه الجنسي في جريه بحجرة نومه عاريًا. فدخلت عليه مربيته، وعنفته، وقالت له: "لا بد من أن تكون مجنونًا بجريك هكذا عاريًا"، فكان الجواب اللا شعوري للمريض هو: "إذا كان هذا هو الجنون فلأكن مجنونًا!". وعندئذ كُبِتت نزعة

[1] إذا ألقى الإنسان نظرة عجلى على المرضى في أحد مستشفيات النوراستنيا فإنه يلاحظ انقسامهم إلى فريقين: أحدهما فريق المصابين بالقلق العقلي والكمد، ولكن بلا مرض جسمي موضعي. والآخر فريق المصابين بأعراض مرضية جسمية كفقد البصر والشلل، ولكنهم على غير العادة خالون من كل كمد عقلي، فهم في الغالب الجماعة وحياتها النابضة، يضطلعون بمسائل التسلية ويتبارون في ملاعب كرة القدم وهم في سعادة تامة. ذلك أنهم قد وجدوا سبيلهم للتخلص من الصراع العقلي. [المؤلف]

"العرض الجنسي للذات"، ولكن الرغبة اللا شعورية في هذا العرض صارت اندفاعًا قويًا، لدرجة أنها ظهرت في الشعور (الوعي) لا كرغبة بالطبع، ولكن كخوف من الجنون الذي يمكن أن يحقق هذه الرغبة دون أن تكون هناك مسئولية من الناحية الخلقية. وهذا الخوف مثل أكثر المخاوف المرضية، قد كان خوفًا من شيء مرغوب من الناحية اللا شعورية؛ فالمريض قد خاف من الجنون لأنه خاف من الرغبة المرتبطة به ليس غير. ومن الطريف أن نذكر أن هذا المريض كانت تعتريه رغبة جامحة في أن يتجرد من ملابسه ويجري عاريًا كلما ثار في نفسه هذا الخوف من الجنون.

وإني أذكر ثلاث حالات، مَثَّل "الجنون" في إحداها رغبة "عرض الذات الجنسي"، ومثَّل في الثانية رغبة "الإباحية الجنسية" ومثّل في الثالثة رغبة في "القوة المطلقة".

وفي كل حالة من حالات الأمراض العصبية والخلقية، نجد الأعراض المرَضِية كفيلة بإشباع رغبات شقي الصراع، فما يصيب رجل الأعمال من الانهيار العصبي الذي يرجع في العادة إلى الصراع بين توهم القوة وخوف الإخفاق، كفيل بأن يرفع عن هذا الرجل إصرَ هذا الصراع؛ إذ أنه يستطيع أن يظل قائلا: "لقد كان الفوز مقدرًا لي لو لم أُصَب بهذا المرض الجسمي". وبهذا يتخفف من إخفاقه، ويحتفظ في الوقت نفسه بتوهمه ما كان يمكن أن يقوم به من عظيم الأمور.

الفصل الخامس

العُقد والمَسلَك

الإسقاط – الغواية والضمير – العادات

أثر العقدة في المسلك

تبين مما سبق أن العقدة ربما لا يقتصر أثرها على إحداث الانهيار العصبي، بل قد تتعداه إلى التأثير في الخُلق تأثيرًا ملحوظًا، وسوف نتناول أثر العقدة في الخلق فيما يلي:

أولا: إسقاط العقدة أو تَمَوضُعها . ثانيًا: التعويض الزائد.

ثالثًا: الغواية والضمير. رابعًا: العادات.

خامسًا : المرض الخلقي .

١- الإسقاط والتَّموضُع

عرفت رجلا تبدو له الجوارب البيضاء كأنها "خرق مهلهلة حمراء" لأنه عومل ذات مرة باحتقار وإذلال بواسطة رجل آخر كان يصطنع الجوارب البضاء زينة مميزة في زيّه؛ فظهرت العقدة المنسية في هذه الكراهية.

إن العقد المكبوتة التي نأبى تذكرها تنزع إلى الاتصال بما في العالم الخارجي من الأشخاص والأشياء؛ فنحن نُسقِّه في الآخرين ما نأبى إباحته لأنفسنا، وهذا هو أساس تموضع العقد أو إسقاطها ويمكن أن نصوغ هذا المبدأ في هذه العبارة: "إن صلتنا بالعالم الخارجي إنما تقرر عن طريق صلتنا بعقدنا الخاصة" ويعتبر هذا المبدأ امتدادًا للمبدأ "النفسي الداخلي".

كانت إحدى السيدات معناة بإذاء امرأة أخرى، ولم يكن هناك سبب وجيه

لذلك، ومع ذلك فإنها تجد الكثير من الأسباب. ولكن ما السر الحقيقي في هذا الغضب؟! لقد كانت المرأة الأخرى امرأة عاطفية. كانت السيدة المريضة غضبى لأنها عاطفية كذلك، ولكنها لم تتقبل ذلك، ولم تُقره، بل كبتته. وعلى ذلك فقد أُسقِطت العقدة البغيضة إلى المرأة الأخرى، فكرهت السيدة المريضة تلك المرأة بسبب عاطفيتها "الخاصة"، ولم يكن الشعور بالكراهية في حقيقته بين السيدة المريضة وهذه المرأة، وإنما كان بينها وبين نفسها.

ومن الحقائق التي لا تخفى على أحد أن الوعاظ يَنهون دائمًا عن الخطايا التي يكونون أكثر ميلا لا شعوريًا إليها، في حين أنهم يحرصون في العادة على تجنب النهي عن الخطايا التي يرتكبونها، والحق أننا في حكمنا على الناس إنما نضرب على أوتار أخطائنا الخفية، ونُعلِن هذه الأخطاء؛ فنحن نُشخِّص سقطاتنا التي لا ندركها، فنُنكِر على غيرنا نفس الأخطاء التي نُولَع بها وندمن عليها سِرًا. ونقول إن مسلكهم وحشي غير متوقع. ويسوءنا عجز الناس وتقصيرهم لا نقر تقصيرنا الحقيقي، ليس إلا. فأكثر انفعالاتنا مُوجَّهة ضد أنفسنا. إننا ننكر على الناس أساليب التراخي وعدم الاكتراث والمكر والدس لأننا نَتَّجِهُ إلى هذه النزعات باستمرار. ونصب لعنتنا على ما يبدو على الناس من التعصب والشحّ والفظاظة، لأننا نتصف في الواقع بهذه الصفات. ونحن لا نستطيع احتمال المغرورين من الناس لأننا مغرورون دون أن ندري بذلك. وقد أشبع "بولس" المسيحيين تنكيلا وتذبيحًا، لأنه كان مسيحيًا في صميمه. ونجد من الجهة الأخرى، أن ما نغبط عليه الناس من مرونة ورحابة صدر هو في كثير من الأحيان "إسقاط" لمواقفنا المرنة تجاه أخطائنا الخلقية؛ فنجيز للناس ما نرغب في إجازته لأنفسنا، لأننا بهذا العمل نتخفف من وخزات "دينونة الذات". أطلق العنان لأحد الناس في أن يفضي إفضاء تامًا حرًا بجميع مشاعره تجاه غيره من الناس، ولك عندئذ أن تتجه إليه وتقول له بكل اطمئنان: "إنك تعني نفسك بما تذكر، فأنت ذلك الرجل"، دون أن يكون في هذا القول أي تجاوز للقصد والصواب.

وإنا لنجد هذا المبدأ نفسه يصدق على ناحية الحب في نفوسنا صدقه على

ناحية الكراهية والبغضاء؛ فنحن نحب من تتمثل فيه الأمور التي حرمنا منها. ولهذا نرى الرجل الذي يود أن يكون حكيمًا أو أرستقراطيًا أو رجل أعمال، ولكنه ليس كذلك في واقع الأمر، نراه يسعى جاهدًا إلى الاندماج في حلقات العلم أو الأرستقراطية أو العمل، فإذا كان هذا الرجل طفلا كبيرًا أو رجلا يحمل روح طفل بعبارة أخرى، وكان هيابًا للعالم، فإننا نجده يرفع عقيرته بالثناء على الشجاعة، أو نجده يسعى إلى صحبة جماعة من الشجعان، وبالمثل نجد أصحاب الملايين الذين لم يتعلموا أو الذين تعلموا تعليمًا ضيقًا محدودًا يتبرعون للجامعات بهبات ضخمة. ونجد الكتب التي تتناول المسائل الجنسية يؤلفها أناس لم تسلم حياتهم الجنسية من الشذوذ والانحراف في ناحية من نواحيها أو أكثر من ناحية، ودعاة السلام هم في الغالب أولئك الذين خبَت أضواء العطف والسلام في نفوسهم بسبب ما في أعماقها من ألوان الصراع "فأسقط" السعيُ اللا شعوري إلى السلام على العالم الخارجي. وهناك "إسقاط" مهم جدًا، هو ذلك الذي يمهد لظهور الغَيريَّة (الإيثار).

إن تعاطفنا مع الناس ربما يكون تطورًا طبيعيًا لتعاطفنا مع أنفسنا، أو ربما يكون رثاء للذات مكبوتًا. وهذا يمهد لظهور طائفتين متميزتين من العاملين في ميدان الإصلاح الاجتماعي، يختلف عمل كل منهما عن عمل الأخرى اختلافًا بينا: طائفة المصلحين السويين المشربة نفوسهم بالعطف على المعذبين المظلومين، وطائفة الثوريَّن الذين يقومون بالثورة ضد الطغاة الظالمين [١]

بهذه التوضيحات السابقة يتأيد المبدأ بأن علاقتنا بالعالم الخارجي إنما تقررها علاقتنا بما عندنا من العقد.

---

[١] وهناك طائفة ثالثة من المصلحين هم أولئك الذين يكون في قرارة أنفسهم شعور بالذنب، فأصحاب السلطة من الحكام والأغنياء الذين أشبعوا الناس ظلمًا، يقومون في أثناء حياتهم وفي أخرياتها بنوع خاص بأعمال اجتماعية تقوم بطريقة لا شعورية مقام تطهير النفس أو توقيع العقوبة عليها أو التكفير عن الذنب أو ما إلى ذلك. وقد كان السناجقة من المماليك يشيدون مساجد الله في أخريات حياتهم، ويسرفون في الإنفاق عليها، ويقفون عليها المال والعقار، وإذا نظرنا إلى حياتهم وجدناها مليئة بتعذيب الناس وظلمهم وابتزاز أموالهم.

٢- التعويض الزائد

وثمة وضع آخر يؤثر فيه الدافع اللا شعوري على حياتنا، ذلك هو طريق "التعويض". إننا "نعوض" عندما "نتجه إلى الطرف الآخر" لإخفاء عقدتنا؛ فقد تؤكد امرأة من تلقاء نفسها إخلاصها لزوجها، وتقيم على ذلك الحجج والبراهين، وتقسم أغلظ الأيمان، لدرجة تجعل الإنسان يستدل على أن هناك متاعب أسرية داخلية. كذلك الرجل الذي أخذ في بداية الحرب يذهب إلى هنا وإلى هناك مؤكدًا أنه ليس أحب لديه من أن يرتد صغيرًا إلى سن الجندية حتى يسارع إلى جبهة القتال إنما كان في حقيقة الأمر يعرض جبنه ويظهره، كما ثبت ذلك عندما دعى أفراد سنه للقتال.

والرجل الذي يلتمس من الناس دائمًا أن ينقدوه نقدًا صريحًا، يؤذيه جدًا أن يجيبه الناس إلى النقد الذي يطلبه، بدلا من التملق الذي تنطوي نفسه على الرغبة فيه. والرجل الذي يقول عندما يتناوله الناس بالنقد: "إنني لا أهتم مثقال ذرة بما يقوله الناس" يدل حماسه في التأكيد على مبلغ ما عنده من الاهتمام. إن إلحاف هؤلاء الناس في التأكيد والقسم ودفع التهم، أقوى دليل على ما عندهم من نواحي الضعف والقصور؛ فالتعويض طريقة نحاول بواسطتها تغيير طبيعتنا لنخدع الناس، ولكننا في الواقع نُظهِر بمنتهى الوضوح ما نحرص على إخفائه، مثلنا في ذلك مثل الطائر الذي يحوّم ويرفرف بجناحيه ويقوم بحركات دفاعية فوق عشه، محاولا خديعة الناس.

ومن العجيب، عند تحليل عقول الناس، أن نرى كثيرين ممن يُنعتون بطيب الصفات ليسوا على شيء من هذه النعوت؛ فلا أحد يخاف الأشباح خوف العقلاء الذين يفسرون الظواهر تفسيرًا عقليًا منطقيًا. ولا أحد يعتقد في الخرافات ويرتاع من التطيرات مثل الذين يستهزئون بالخرافات ويهاجمونها. ولا أحد يتوفر عنده الشعور بالنقص توفره عند مدعي البطولة.

والرجل "الجافّ" الذي لا يستطيع أن يقف موقفًا عاطفيًا هو في حقيقة الأمر

رجل عاطفي. ومراعاة الناس أو احترام آرائهم إنما يصدر في الغالب عن أولئك الذين يريدون أن يتجنبوا مذلة الخيبة أو التأنيب، فهو يكشفون عن توهم للكبرياء التي لا تحتمل التجريح، وهم لذلك يتحاشون المآزق باصطناع التواضع، وكثيرًا ما نغض من قيمة عملنا من ناحية تافهة لتجتذب الاهتمام إلى قيمته الكاملة وأهميته التامة.

ولا يقف العالم النفساني على أخلاق الناس عن طريق الأشخاص أو الهالات التي يعرضونها، وإنما يقف على أخلاقهم عن طريق النفس أو الروح التي يظهرونها بما يقومون به من الإسقاط والتعويض.

٣- الغواية والضمير

إذا نظرنا إلى العمليات السيكولوجية الخالصة للغواية والضمير فإننا نجدها متساويين ، لأن كلا منهما لسان حال الرغبات المقموعة؛ فالغواية لسان حال الشر المقموع، والضمير لسان حال الخير المكبوت. إننا إذا أثارت مفاتن الشر اندفاعاتنا قيل عنا: إننا "غوينا"، وإذا أُنهِضنا لمحبة الخير فمعنى هذا أن "ضميرنا قد أثير"، والغواية لسان حال الشر المقموع عندما يكون الخير هو السائد؛ والضمير لسان حال الخير المقموع عندما يكون الشر هو السائد. والرجل الخير هو مَن لديه عواطف كالشفقة والعدل والجود، فهو يقمع القسوة والظلم والبخل، ولكن هذه الرغبات المقموعة تسعى إلى التعبير، فهي لذلك "تستغويه إلى الشر" ما دام خيّرًا، أما الشرير فهو العكس من ذلك رجل يرضى أن تكون عواطفه من مثيلات الأثرة والضعة والرذيلة، وهو يقمع كل ما يعتبر في العادة خيرًا. ولكن الخير المقموع في نفسه يسعى إلى التعبير؛ وهكذا يُسمع صوت "الضمير يغريه" بأن يكون رءوفًا شجاعًا جوادًا. ونجد أشد المجرمين غلظة قلب يتحركون أحيانًا لدواعي الشفقة على ضحاياهم، ونحن لا يمكن أن نتعرض لوخز الضمير إلا عندما نكون أشرارًا، كما أننا لا نستغوَى إلى الشر إلا متى كنا أخيارًا.

إن الشرير تمامًا لا يمكن أن يُستَغوَى، وكذلك الخيّر تمامًا لا يمكن أن يخزه

الضمير. ومن هذا الوصف يتضح أن الضمير ليس شيئًا له وجود حقيقي، وهو في هذا لا يعدو أن يكون مثل الغواية: فهما وظيفتان وليسا شيئين لهما وجود حقيقي. هما وظيفتان للعقد المقصاة عن الذات، تلك العقد التي تذيع رغائبها في صور من الاندفاعات الخيّرة والشريرة على السواء.

ويجب أن نذكر مع ذلك أن هذا الاعتبار يتعلق بالعمليات السيكولوجية فحسب ولا يتعلق بالقِيَم، فكل من "الخير والشر" يتصل بمثل أعلى. ولما كان لكل فرد مثله الأعلى الذي يختلف عن مَثَل غيره، فإنه في إدراكه للخير والشر وتقديره لها يختلف كذلك عن غيره من الناس. وعلى هذا فقد يتجرد أحد الناس من الضمير عندما يسطو على أحد المنازل، ولكن الضمير يخزه عندما يرتكب جريمة قتل. ومع ذلك فلا يصح أن نقول إن تجرد هذا الإنسان من ضميره في الحالة الأولى دليل على أنه خيّر؛ وإنما نقول إن مثله الأعلى "وضيع" ولكن وخز الضمير له في الحالة الثانية يدل على أنه ينطوي على بعض الخير؛ ووخز الضمير هو لسان ذلك الخير.

إن خير الناس أكثرهم شعورًا بالخطأ، ومعنى هذا أنهم قد تورطوا فعلا في الخطأ، فهم لذلك أشرار، ولكنهم أشرار بالنسبة إلى مثلهم العليا الخاصة التي قد تكون أرقى دائمًا من مثل اللص الذي لا يحس بالخطأ على الإطلاق. وفوق هذا فإن الخطأ المكبوت يظهر في الشعور عندما تباشر الذات حكمها على نفسها وتحصي أخطاءها الخاصة، مؤدية بذلك وظيفة الضمير، تلك الوظيفة التي يضطلع بها، في أكثر الأحيان وعلى أتم وجه، أصحابُ المثل السامية. ونخلص من هذا إلى أن الضمير الحساس ليس دليلا على أن صاحبه شرير، كما أسلفنا، ولكنه دليل على أن صاحبه خيّر.

وربما ينبعث الضمير والغواية من "اتجاهاتنا" أيضًا، لأن العواطف تصطرع مع الاستعدادات أحيانًا، كما رأينا؛ فقد يُستغوى القضاة الرحماء، وهم آسفون، إلى تبرئة سجين تعس ثبتت عليه تهمة القتل، وقد تؤنبنا اتجاهاتنا في وقت من أوقات الحياة على عمل قمنا به طائعين مختارين.

إن كل غواية، ككل مرض عصبي، مرغوبة إلى حد ما، وإلا فلماذا نُستغوَى؟! إننا نحن الذين نَستغوِي أنفسنا دائمًا.

فالمبدأ النفسي الداخلي مهم للمسلك الخلقي مثلما هو مهم للأمراض العصبية، ومع ذلك فلا نزال نتحدث عن الغواية على اعتبار أنها آتية من الخارج، في حين أنه لا يمكن أن يكون لأية غواية أقل أثر ما لم تنجذب إليها رغبة من رغباتنا الداخلية التي نقمعها نحن أنفسنا في العادة. إننا لا نُستغوى عن طريق ما في العالم الخارجي من المتع والملذات ومغريات الأبالسة والشياطين، وإنما نستغوى عن طريق أنفسنا. وقديمًا لام آدم حواء، ولامت حواء الشيطان، ولكن الله لم ينخدع بهذا، بل أخرجهما من الجنة: إنهما لم يحيطا علنا بالمبدأ النفسي الداخلي؛ فليست المسألة في علاج المصاب بانحراف خلقي، كالمدمن على الخمر مثلا، مسألة إزالة غوايته، ولكنها مسألة إزالة رغبته.

٤- العادات الصالحة والعادات الفاسدة

من خصائص جميع العادات أنها تلقائية وأنها تصدر عن الدوافع اللا شعورية، وهي تُستمدّ من مصدرين اثنين هما: الاتجاهات والعقد، "فالعادات الفاسدة" كالشراسة والانحرافات والعناد وانتقاص الذات، وترجع إلى عقد مرضية مكبوتة. و"العادات الصالحة"، كعادات الشهامة والجود وعزة النفس، وعادات الاهتمام بالعمل، وعادات دماثة الخلق، تنتج كلها من الاتجاهات المستساغة.

ومن وراء كل عادة ومن تحتها انفعال تتقرر العادة بمقتضى إثارته [١] وهذا يتنافى مع الرأي الشائع الذي يقول بأن أمورًا كاللزمات العصبية أو الشراسة أو النزعة إلى العناد، ترجع إلى "العادة الخالصة"، ومعنى هذا الرأي، رأي "العادة الخالصة" أن أي نشاط جسمي أو عقلي ينزع إلى أن يتواتر حدوثه بلا سبب آخر غير حدوثه من

[١] إننا نشير إلى العادات السيكولوجية وعادات المسلك، ولا نقصد مطلقًا تلك العادات الفسيولوجية كالأفعال المنعكسة وغيرها مما لا يوجد من ورائها أي أثر للانفعال. [المؤلف]

قبل، ونحن على العكس من ذلك نقرر أنه ليس هناك شيء يمكن أن يسمى " العادة الخالصة".

وقد ضرب "وليم جيمس" مثلا توضيحيًا في فصله المشهور الذي كتبه عن العادة، فقال: "إن قطعة من الورق أو القماش عندما تُثنى جيدًا، تنزع إلى أن يتواتر لها حدوث هذه "العادة"، ولكن هذه ليست "عادة حقيقية" إنها مجرد تغيير في الكيان لا في الوظيفة. والورقة إذ ثُنيت مرة فإنها لا يمكن أن تستمر على التثني من تلقاء نفسها بعد ذلك؛ وإلا كانت سراويلنا لسوء حظها، تستمر على التثني في أثناء الليل لأنها قد ثُنيت ذات مرة في أثناء النهار.

حقًا أية وظيفة عقلية أو جسمية، عندما تصدر ذات مرة، فإنه يحدث في بنية العقل أو الجسم تغيرٌ يسهل تواتر حدوثها فيما بعد؛ ولكن هذا التغيير البنية لا يمكن أن "يخلق" عملا أو يكوّن بذاته عادة ما.

ولما كانت كل عادة فسيولوجية لا بد لها من مُنَبَّه خارجي، فكذلك العادات العصبية والعقلية، لا بد لكل منها انفعال يجعلها في حالة حركة، حتى ولو لم يكن هناك تعبير عن الانفعال ذاته. ولدينا دليل مستمد من الاختبارات التجريبية الفعلية يؤيد هذا التصور للعادة؛ فقد كان عند إحدى السيدات "ألم معتاد" في كتفها وقد أُرجع هذا، عن طريق التحليل النفسي، إلى حادثة وقعت لها في طفولتها فقد أصاب كتفها أذى آلمها، فعمدت مربيتها المستهترة إلى إسكاتها وتخفيف الألم عنها بإثارتها من الناحية الجنسية. وكقد كُبتت مشاعرها الجنسية بعد ذلك ولكن هذه المشاعر كانت كلما هم بإثارتها مُنبه ما، لم تظهر في صورة مشاعر جنسية وإنما كانت تظهر على صورة ألم في الكتف يستحث المريضة في أثنائه إلى ممارسة هذه المشاعر المشتهاة.

وكان عند رجل "عادة" الاستيقاظ في الساعة الثالثة من صباح كل يوم وقد أُرجع هذا إلى ذات وقت مضى، حينما أيقظ الرجل في هذا الموعد مرضُ "الدوسنتاريا" فظن أنه ميت لا محالة. وقد استقر هذا الخوف من الموت، المكبوت،

وراء هذه العادة، وأخذ يُستثار في كل ليلة عن طريق الارتباط كلما دقت الساعة دقاتها الثلاث.

والأمر كذلك في العادات المسلكية أو الخُلقية جميعًا فلو أننا فحصنا عن أصل إحدى هذه العادات لوجدنا أنه قد اتصل بها منذ البداية انفعال، وأن إثارة هذا الانفعال المكبوت هي التي تثير العادة الآن. وهذا يصدق على عادات الحياة اليومية أيضًا، فهي تعبير عن رغبات مستجنة، سواء أكانت سوية أم شاذة.

إن هذه النظرة إلى العادة لعلى أكبر جانب من الأهمية في علاج العادات الفاسدة علاجًا عمليًا مثمرًا، وهي على أكبر جانب من الأهمية في تكوين العادات الصالحة أيضًا، فلا قيمة لعادة صالحة ما لم يكن من ورائها قدر صِحّي كبير من الاتجاه الانفعالي. والعادات الصالحة تطرح جانبًا تطرح جانبًا ولا تستعمل إذا لم تستلهمها الانفعالات الصحية، كما تطرح مفكرة العام في بداية العام التالي.

وتهمنا هذه النظرة أيضًا لعلاج العادات الفاسدة؛ لأن هذه العادات إذا اعتبرت "عادات خالصة" فإنه لا يمكن التغلب عليها وتصحيحها إلا عن طريق التدريب الطويل وعن طريق تكوين عادات مضادة كما يقول "وليم جيمس" أما إذا كانت ترجع، كما نرى نحن، إلى عقدة تغذيها مصادر انفعالية، فإنه يمكن القضاء عليها قضاء تامًا فاجعًا، باجتثاث العقدة اجتثاثًا يُصلح العادة بمجرد أن يتم.

وما يوجد في العالم من أسس تكوين العادات الصالحة لا يمكن أن يجتث عقدة مَرَضِيّة مستقرة في أساس عادة فاسدة، وإني أعرف سيدة تتبعت باهتمام شديد ما ذكره "وليم جيمس" من أسس تكوين العادات الصالحة، ونجحت نجاحًا تامًا في مسلكها تجاه خالتها مسلكًا حسنًا ولكنها، عندما بلغ من فساد الذوق عند خالتها أن اختارت لموتها يومًا كان محددًا من قبل للذهاب إلى المسرح، ولم تستطع هذه السيدة كتمان غضبها، فاندفعت قائلة: "هكذا أنت يا خالتي حية أو ميتة، لا يمكن أن تتغيري!!" ومعنى هذا أن العقدة المكبوتة كانت لا تزال موجودة بكل بكل تأكيد.

وقد ثبت من العلاج الفعلي للعادات الفاسدة أن العادة تبطل وتقف بمجرد اقتلاع العقدة اقتلاعًا تامًا، مثلما يبطل النور الكهربي ويختفي بمجرد انقطاع التيار، ولا يتطلب الأمر "وقتا طويلا" لزوال العادة، فإذا استغرق زوالها وقتا، كما هي الحال في الغالب، كان ذلك دليلا على أن العقدة لم تُقتلع برمتها على أن العادة قد تزول فجأة وبسرعة سريعة، كما تزول العادات الفاسدة عند رجل يتعرض للردة الدينية. والواقع أن تجربة علاج الشرور الخلقية بأساليب دينية تدعم نظرية الأصل الانفعالي للعادات، وإنا لنجد المتشكّك والآثم والخليع والتقي في عين ذاته والمدمن على المخدرات والمتعصب، يُشفون فجأة من العادات التي لازمتهم طوال حياتهم الماضية بواسطة الإثارة الانفعالية للتحوّل مثلما يشفون عن طريق العقدة المستجنة اقتلاعًا تامًا فاصلا؛ فكل رغبة في "العادة" وكل سعي إليها، يختفيان فجأة وفي الحال، وإلى غير رَجعة في أكثر الأحيان، وذلك بمجرد معرفة الحياة الانفعالية. وقد يستغرق البحث للاهتداء إلى العقدة أسابيع أو أشهرا، ولكنه عند الاهتداء إليها يعود التوافق من جديد، وتُحتث العادة التي نشأت من العقدة على الفور. وهذا يصدق على العادات العصبية والآلام والمخاوف المرَضيَّة صدقه على الاختلالات الخلقية.

ولم لم يكن لعلم النفس الحديث من فضل سوى فَضّ أغلاق اللا شعور، وإظهار العقد الانفعالية التي تفسد عاداتنا في المسلك، لقد كان ذلك مطوِّقًا أعناق علماء الأخلاق إلى الأبد بمنّة تستوجب العرفان.

الفصل السادس

المرض العصبي والمرض الخلقي والخطيئة

رأينا أن هناك طائفة من اختلالات المسلك تخرج عن سلطان الإرادة، فلا نعتبر والحالة هذه مسئولين عنها من الناحية الخلقية، ومن هذه الاختلالات الإدمان على الخمر، والنزق وسوء الطبع، والتشكك، والعدوان، والخور، وبعض الانحرافات الجنسية. وكل هذه الاختلالات تشبه الأمراض العصبية الوظيفية في طبيعتها وأصلها تمامًا، إذ أنها تنجم من العقد المكبوتة، فيجب لهذا أن تعالج باعتبارها أمراضًا. وقد قيل إن الناس عندما ينهضون لمواجهة الحياة ويعجزون عن تحمل تبعاتها، يكون منهم من يسبّ، ومن ينتابه الصداع، ومن من يصلّي، ومن يدمن على الشراب، ولئن كان هذا القول نَصَفًا من ناحية الصحة فإنه لسان حال الحقائق العلمية.

يجب أن نميز بين أربع طوائف أساسية من الاختلالات التي تنشأ نتيجة لكفاح الإنسان في الحياة

- الأمراض العضوية: وهي التي ترجع إلى أسباب جسمية، ويكون لها أعراض مَرَضيّة جسمية، كما يكون لها أعراض مرضية عقلية في بعض الأحيان.
- الاختلالات العصبية الوظيفية: ويرجع أصلها إلى أنواع الصراع العقلي اللا شعوري ويكون لها أعراض مرضية جسمية.
- الأمراض الخلقية: وهي مثل الاختلالات العصبية الوظيفية، ترجع إلى العقد اللا شعورية المكبوتة. ولكن أعراضها المرضية ليست جسمية كالشلل، وإنما هي اختلالات في المسلك الخلقي كسوء الطبع الجامح أو الانحراف الجنسي، والمرض الخلقي مرض يخضع لمقياس مسلكي بعكس الأمراض العصبية التي تخضع لمستوى

معين لصحة الفرد [1]

- الخَطايا: وهي التي تنتج من اختيار الذات وهي متدبرة واعية، وتتوقف على قبول مثل أعلى وضيع وإساغته [2] .

وليس القصد أن هذه الحالات المختلفة ينفصل بعضها عن بعض انفصالا تامًا بصفة خاصة. فهي بالفعل يتداخل بعضها في بعض ويَشتجِر تمامًا في أكثر الأحيان، ولكننا على الرغم من تداخلها واشتجارها ينبغي أن نفرق بينها من ناحية تصورها ومن ناحية علاجها، ويمكن تصوير الفرق بين هذه الأنماط المختلفة من الاختلال ، تصويرًا غير كامل ، عن طريق غريزة الخوف والغريزة الجنسية والجشع الذي يهدف إلى السيطرة .

الخوف

(أ) قد يصاب جندي بشظية تسبب له ضررًا بالمخ، فتُشل ساقاه، وقد يُجن، فهذا مرض عضوي أعراضه جسمية وعقلية معًا.

(ب) وقد لا يتعرض جندي آخر لأية إصابة جسمية على الإطلاق، ولكنه بسبب ضروب الصراع الانفعالي يصاب "بصدمة الحرب"، فتُمثل ساقاه، ولكنه الشلل في هذه الحالة يكون شللا وظيفيًا صرفًا، ولا يكون هناك مرض عضوي يمكن أن يكون ظاهريًا.

(ت) وقد يصبح في ظروف مشابهة مخاصمًا لزملائه متهجمًا تمامًا، على الرغم من نفسه، أو قد يرتكب من الأمور الوحشية الخطيرة ما يعرض حياة غيره للخطر،

---

[1] إننا نعلم أن في إطلاقنا اصطلاح "المرض الخلقي" شيئًا من التجوز، إذ أنه يمكن أن يقال: إنه إذا كان مرضًا فلا يمكن أن يكون خلقيًا، وإذا كان خلقيًا فلا يمكن أن يسمى مرضًا. ولكننا لم نجد أصلح من هذا الاسم لإطلاقه على هذه الاختلالات التي هي اختلالات في المسلك، ولكنها مع ذلك ترجع إلى أسباب سلطاننا عليها محدود ضئيل أو لا قبل لنا بها على الإطلاق. [المؤلف]

[2] إنا نستعمل كلمة "الخطيئة" بالمعنى السيكولوجي، ولا نستعملها بالمعنى الديني على اعتبار أنها خطأ موجه إلى الإله. [المؤلف]

فهذا انحراف في المسلك يتنافى مع نظام الجندية، ويعتبر الجندي في هذه الحالة مصابًا بمرض خلقي.

(ث) وأخيرًا، قد يترك واجبه الذي أُجِر لأدائه، ويصبح مذنبًا بارتكاب عمل من الأعمال التي تدل على الجبن.

الغريزة الجنسية:

(أ) إن "جنسية" إحدى النساء تُوقِعها أول الأمر في مرض تناسلي جسمي في أصله وفي أعراضه، وقد تؤدي بها أيضًا إلى جنون أعراضه عقلية؛ فينبغي أن تعالج الأعراض الجسمية والعقلية باعتبارها أعراضًا عضوية.

(ب) ومن الجهة الأخرى، ربما تكون قد بَلَت بعضَ ألوان التهجم الجنسي في عهد الطفولة، فهي تعاني بعد الزواج آلامًا شديدة من العملية الجنسية، آلامًا وظيفية في طبيعتها تمامًا.

(ت) أو أنها قد ينشأ عندها انحراف جنسي كالجنسية المِثليّة، نتيجة لما بَلَته في طفولتها من التهجم الجنسي، وتجعل غيرها ينحرف ما لم يكبح جماحها.

(ث) وأخيرًا، ربما تتمادى لضعف خلقها، في طفراتها الجنسية طائعة مختارة وتطلق العنان لهذه الطفرات، فتقع في مهاوي الرذيلة والفجور.

الطمع:

- قد يؤدي الطمع إلى أن يقوم الإنسان بمجازفات لا داعي لها، فيعرض نفسه لأمراض جسمية كالملاريا أو السل أو مرض القلب.
- وقد تؤدي عقدة الطمع إما إلى انهيار عصبي عند رجل الأعمال أو الفنان بصفة خاصة؛ أو أنها:
- ربما تؤدي إلى أن تتمثل براعته التي كُبتت، في حالة مَرَضيَّة من حالات القسوة أو السَّادِيّة (حب التعذيب)

• وأخيرًا، ربما لا يؤدي الأمانات إلى أهلها، وإنما يتجه عن قصد إلى اختلاسها.

الأمراض العضوية

لا سبيل إلى إفاضة الحديث عن هذه الأمراض في هذا الكتاب إلا من ناحية أنها – على حسب ما نعرفه عنها في الوقت الحاضر – يمكن علاجها على أحسن وجه عن طريق أنواع العلاج الجسمي، مادامت هذه الأمراض عضوية في أصلها وفي أعراضها، وليس معنى هذا أن الحالات العضوية لا يمكن أن تتأثر بالحالات العقلية، بل وبخاصة الانفعالات، وتؤثر تأثيرًا كبيرًا في التغيرات الفسيولوجية للجسم. فالأمل ينبه الدورة الدموية ويزيد من سرعة الوظائف الجسمية، ورؤية الطعام تجعل غدد الهضم عادة، في حالة نشاط، فتفرز اللعاب وعصارات الهضم المختلفة، وبذلك تغني الشهية الطبيعية عما يستعان به من الأطعمة المختلفة لاستثارتها. ومن قديم عرف الأطباء ما للعقل من سلطان على الجسم في حالات العلاج. ولئن كان التشجيع لا يشفي من التهاب الزائدة الدودية، فإن الجراح لا يمتنع عن تشجيع المريض، بل يصطنعه باعتباره عاملا مساعدًا على البرء [1].

إن الالتهابات وغيرها من الحالات المَرَضية الأخرى تعتمد كثيرًا على الدورة الدموية حتى أننا إذا استطعنا، عن طريق الإيحاء أو غيره، أن نؤثر في كمية الدم المرسلة إلى الجزء المريض في الجسم، فليس هناك ما يدعو إلى ألا تُشفى الحالة المرضية بهذه التأثيرات العقلية. وليس هناك ما يدعو إلى ألا يتأثر مرض السل الرئوي الذي يقعد المريض مستسلمًا يائسًا، فيُشفى عن طريق الأمل والبشر اللذين ينعشانه وينشّطان حركته الدموية وحركته التنفسية، فيغمر الدم النقي والهواء النقي الأجزاء المتدرنة في الرئة. وقد تكون هذه الزيادة في الحيوية كافية تمامًا لترجيح كفة الميزان. وليس هناك – من الناحية النظرية – ما يمنع من اختفاء السرطان، وذلك عندما

---

[1] أثبتت التجارب التي أجراها المؤلف أن مئوية الذراع من الدم تتأثر بالإيحاء. فقد ارتفعت درجة الحرارة إلى ٩٢° ف، وانخفضت إلى ٦٨° ف . [المؤلف] See Lancet, 1917, i i, p. 678.

ترتفع حيوية الجسم في مجموعه عن طريق الأمل والبشر، في أثناء الكفاح بينه وبين التضخم السرطاني على قوى الجسم الغذائية، فتُمنع القوى الغذائية عن الخلايا السرطانية فتموت، بينما يستمر الجسم الظافر على قيد الحياة.

ولا ينكر الأطباء ما يمكن أن يكون للحالات العقلية من التأثير الناجع على الوظائف الفسيولوجية، ولكن القيمة الباقية، فيما نعرف الآن، هي أن المصل المضاد والهواء الطلق والغذاء الخاص خير علاج للسل، وأن التبكير بالجراحة لاستئصال المرض خير علاج للسرطان. ونحن من الناحية النظرية لا ننكر تأثير الأحوال العقلية على المرض العضوي تأثيرًا يصل إلى درجة البرء؛ ولكننا ننكر، على ما نعلمه الآن، أن هذا التأثير هو خير علاج يمكن أن يقدم إلى المريض، إذ أننا باقتصارنا في علاج المريض على الإيحاء والتمائم والرقى أو على دعوات الأهل والأصدقاء، إنما نضيع عليه أحسن فرصة للشفاء. وكثيرًا ما تحدث الأمراض العضوية أعراضًا مرضية عقلية وخلقية، كما هي الحال في حالات معينة من الجنون وفي الضعف العقلي بصفة خاصة، فيجب أن يكون علاج أمثال هذه الحالات علاجًا جسميًا أيضًا.

المرض العصبي الوظيفي

تتشابه الأمراض العصبية الوظيفية والأمراض العضوية في أن أعراضهما أعراض جسمية، كالتعب والعمى والرعشة والصداع والشلل. ولكنهما يختلفان مع ذلك من ناحيتين: الأولى: أن العمى والشلل في حالة المرض العضوي يظهر لهما تغيير واضح في بنية الجسم، أما في الأمراض الوظيفية فإنه لا يكون، ولا يظهر أي خلل في الجسم، سوى أنه لا يعمل ولا يقوم بوظائفه كما ينبغي، فالاعتلال هنا لم يصب الجسم نفسه وإنما أصاب ما يدفع الجسم إلى العمل، ونعني الحياة العقلية والحياة والحياة الانفعالية على وجه التحديد. والثانية: أن الأمراض العضوية والأمراض الوظيفية لا تختلف في أصلها فحسب، وإنما تختلف في آثارها أيضًا؛ فالأعراض هي وحدها المتشابهة، ولكن الأخصائي يستطيع عادة أن يلاحظ الاختلاف بأمَارات معينة عند فحص الجسم.

وأهم ما نقصد إليه هو التفريق بين الأمراض العصبية والأمراض الخلقية: "فالأمراض الخلقية هي تلك التي يتحكم فيها معيار من معايير المسلك، والمرض العصبي هو ذلك الذي يتحكم فيه مستوى صحة الفرد". وللأمراض العصبية والخلقية أسباب متشابهة، وهي العقد على وجه التحديد. ولكن لهما أعراضًا مختلفة تمامًا، فتظهر أعراض الأمراض العصبية في حالات جسمية وعقلية، كما في حالة النوراسثنيا، فقد يكون الخوف المكبوت سببًا في ظهور "صدمة الحروب" أو حالات التهجم والعدوان. وقد يكون الطمع المكبوت سببًا في ظهور القسوة المنحرفة أو الانهيار العصبي للإسراف في العمل. وقد تؤدي "الجنسية" المكبوتة إلى "الفِتِيشِيَّة" (أي إلى تركيز الغرائز الجنسية على شيء مادي بدلا من توجيهها إلى شخص من الجنس الآخر) [1] أو قد تؤدي إلى أوجاع هستيرية في الظهر؛ فبينما نجد رجلا يميل إلى العدوان فإننا نجد آخر يشكو من الصداع، وبينما نجد المصاب بالإهمال الخلقي فإننا نجد المصاب بالنوراسثنيا، وكما نجد المصاب بالشلل الهستيري نجد المصاب بالانحراف الجنسي أيضًا.

المرض الخلقي والخطيئة

للخطيئة في علم النفس مكان بارز باعتبار أنها تختلف عن المرض الخلقي؛ فالرجل الذي يختلس أو يسكر أو يطلق مزاجه العنان أو يتبع أهواءه، إنما هو من طراز يختلف عن الرجل المصاب بجنون السرقة أو المدمن على الخمر أو المصاب بهوس جنسي منحرف أو بِسَورَة غضبية. وكما تتشابه الأمراض العضوية والأمراض العصبية في أعراضها وتختلف في أسباب ظهورها، فإن الأمراض الخلقية والخطيئة كذلك، قد يترتب عليها مسالك متشابهة كالسرقة أو الكذب، وهي مع ذلك تختلف في أصلها، وربما كانت حالة السكير وحالة المدمن على الخمر أبسط مثال يوضح

---

[1] الفتيشية: عبادة "الفتيشيات" وهي أشياء مادية صغيرة تعد تجسيدًا أو على الأقل رمزًا لروح ما، وتكون لها من ثمة قوة سحرية. والكلمة برتغالية استعملها الرحالة الأول للدلالة على الأشياء المقدسة عند بعض شعوب إفريقية. [المترجم]

هذا، كلاهما أمام الشرطي وأمام مأمور القسم مخمور ينبغي أن يؤاخذ. ولكن السكير قد يسكر بسبب طبيعته الوحشية المتدهورة، بينما قد يسكر المدمن بسبب طبيعته الحساسة التي لا تستطيع مواجهة هجمات الحياة، ويُصرّ السكير على أن من حق كل مواطن حر بصفة عامة ومن حقه بصفة خاصة أن يسكر متى أراد؛ وهو يريد ذلك.

أما المدمن فإنه على العكس من ذلك، لا يريد السكر، وإنما يضطر إليه اضطرارًا حتميًا باندفاع لا سبيل إلى مقاومته. ويستطيع السكير أن يكف عن الشراب بمحض اختياره، أما المدمن فإنه لا يستطيع لأن إرادته عاجزة عن الوقوف ضد التَّشَهّي، فالسكير مذنب أو مرتكب للخطيئة بمحض اختياره، أما المدمن فهو مصاب بمرض خلقي.

إن الفرق الجوهري بين الخطيئة والمرض الخلقي، من الناحية السيكولوجية، هو أن الخطيئة ترجع إلى "عواطف خاطئة" أما المرض الخلقي فإنه يرجع إلى "عقدة مرضية" تنجم عنها اندفاعات لا سبيل إلى مقاومتها. والسبب الفعال الكافي للخطيئة هو "الاختيار" الشعوري المتبصر، الذي يصدر عن الإرادة وهي مدفوعة بمثل أعلى "زائف" أو "خاطئ". وكل من المذنب والمصاب بمرض خلقي يرى المثل الأعلى؛ ولكن الأول لا يستجيب له، بينما الثاني لا يستطيع الاستجابة في الأحوال العادية. وإذا كانت حالتاهما مختلفتين فيجب أن يختلف علاج الأول عن علاج الثاني؛ فيُرفع المذنب إلى مثل أعلى أسمى، ويعالج المصاب بمرض خلقي علاجًا مناسبًا بواسطة الطب النفسي.

وقد يتضح الفرق بين المرض الخلقي والخطيئة بالخصائص الآتية إلى جانب ما يذكره الأخصائي:

(١) للمرض الخلقي "صفة جبرية"، وليس للخطيئة هذه الصفة، فهي تختص بزيادة التمعن والتبصر.

(٢) الخطيئة خاضعة لسلطان الإرادة، في حين أن المصاب بمرض خلقي يجد إرادته

عاجزة عجزًا تامًا عن مقاومة المرض.

(٣) لا يرغب المذنب (مرتكب الخطيئة) في البرء من الخطيئة، بينما يسعى المصاب بمرض خلقي سعيًا حثيثًا إلى البرء منه، متى اعتقد أن ذلك ممكن.

وقلما يلتقي الأطباء النفسانيون بالمذنبين لسببين اثنين، أولهما: أن المذنبين لا يرغبون في البرء من خطاياهم فهم لذلك لا يسعون إلى هذا البرء، والسبب الثاني: أن الطب النفسي ليس هو العلاج الصالح المناسب لهم.

ويجب ألا يغيب عن البال أن عددًا كبيرًا جدًا من الانحرافات التي تعتبر في الوقت الحاضر من الخطايا، إنما تندرج في الواقع تحت نطاق الأمراض الخلقية؛ وقد ثبت هذا من نتائج الاختبارات التي عملت في هذا الموضوع، والواقع أنه من المرجح أن ترجع أكثر الأفعال الشريرة في الحياة اليومية، كأنواع الغرور والتهجم والأفكار الشريرة الغالبة والعادات العنادية، تلك ٤التي هي يأس من المصابين بها ومن الذين يعالجون هؤلاء المصابين، من المرجح أن يرجع أكثر هذه الأفعال الشريرة إلى المرض الخلقي، إلى حد ما على الأقل. وما دام هذا هكذا فإن أساليبنا في العلاج سواء أكانت من الناحية الدينية والخلقية أم من الناحية القانونية، ينبغي أن تصحح من أساسها.

المسئولية:

يختلف المرض الخلقي عن الخطأ الخلقي في أن المرض الخلقي لا يرغب فيه صاحبه ولا يستطيع اتقاءه ولا يعرف له سببًا، وما دامت هذه الخصائص موجودة فإن المرض الخلقي يخرج من نطاق المسئولية الشخصية.

إن الإنسان عندما لا يعمل ما يجب عليه عمله نقول عنه أحيانًا: "إنه مسئول" عما فعل، ونقول أحيانًا أخرى "إنه غير مسئول"؛ ونعني بقولنا "مسئول" أنه يستطيع أن يعمل شيئًا آخر يختلف عما فعل، ولكنه "لا يريد" وهو "لا يريد" لأنه لا يرغب، لا لأنه لا يستطيع. ومعنى هذا أن المسئولية أمر يتعلق باختيار المثل العليا؛ بمعنى أنه

كان ينبغي أن يختار المثل العليا التي نقرها نحن أنفسنا، لا المُثل التي يقرها هو نفسه، فيجب أن نعاقبه لأنه يتشبث ويتبع مُثلا أخرى غير تلك التي نقرها. فمسئوليتنا إذن لا تكون على ما نعمله بقدر ما تكون على ما نرمي إليه من مثلنا العليا، ونحن إنما نعاقب الناس على ما عندهم من مثل زائفة حتى نحملهم على تركها.

ولكن كثيرًا من أعمالنا لا تصدر عن مثلنا العليا الخاصة، صالحة كانت أو فاسدة، وإنما تصدر عن العُقد عند رجل مثله الأعلى على أكمل وجه من الصحة والصواب، وفي هذه الحالة لا نعتبره "مسئولا"، وهذا هو السر في أننا عند الحكم على أعمال أحد الناس، وعند التفكير في اعتباره مسئولا أو غير مسئول عما فعل "نسأل عن خلقه العادي" فإذا ظهر أنه مدفوع دائمًا مقاصد صائبة، وأنه شخص "طيب"، فإننا كثيرًا ما نتجه إلى اعتبار عمله الإجرامي خطأ غير مقصود، لا يعتبر مسئولا عنه. ومن الأمثلة لهذا المرأة التي تقتل طفلها المولود حديثًا؛ فإذا كانت في ماضيها هكذا، متلافة تنزل بأبنائها التلف، كان ذلك شاهدًا قويًا ضدها في هذه الجريمة؛ وربما اعتُبر أيضًا تعبيرًا آخر عن مقاصدها الوضعية، وعن تجردها من المثل العليا. وإن كانت في حياتها الماضية مثالا دائمًا للأم الصالحة، فإن الجريمة في هذه الحالة لا تكون نتيجة المثل العليا الخاطئة، وإنما تكون انحرافًا عقليًا لا تُعتبر المرأة مسئولة عنه، فمسلكها في حياتها الماضية إذن يساعدنا إلى حد كبير على تحديد مسئوليتها الحاضرة.

إن لوم المصابين بالأمراض الخلقية يجر عليهم أسوأ النتائج وأفدح العواقب، وإن تأنيب المصاب بالهستريا على آلامه، أو المصاب بالنوراسثنيا على تعبه، أو المصاب بالانهيار العصبي على إعيائه، أو المصاب بمرض خلقي على انحرافه، معناه أننا نصب عليه أخطر أنواع الظلم. ذلك أنه يكافح في معركة لا طاقة له بها، فالتأنيب يسلمه إلى اليأس، ويضيف إلى آلامه ما يحدثه من تثبيط، وليس فشل أمثال هؤلاء المرضى في عجزهم عن معرفة ما ينبغي عليهم عمله، بل في خَور إرادتهم وعجزها عن عمله. وليس تخفيف المسئولية المتعلقة بالخطايا أشد خطورة من الخطأ الذي يرتكب عندما نؤنب المصاب بمرض خلقي على انحرافه.

أليست هناك، إذن، مسئولية على المصاب بانحراف خلقي؟! هناك مسئولية دون ريب:

(١) فهو مسئول إذا كان يعرف حالته ولا يلتمس العلاج لها.

(٢) وبينما يعجز المنحرف عن التحكم في اندفاعاته السيكولوجية، فإنه يستطيع في أكثر الأحيان أن يمسك زمام تعبير هذه الاندفاعات في المسلك الخارجي. هذا حق تؤيده مئات من حالات المصابين "بالجنسية المثلية" أو "عرض الذات الجنسي" أولئك الذين لم يمكّنوا اندفاعاتهم من التمثل في أعمال منحرفة. ومع ذلك فإنه حتى في هذه الحالات، قد يبلغ الأمر درجة يستغرق فيها الاندفاعُ العقلَ ويضطره إلى وضع لا سبيل إلى اتقائه فيتداعى مخفقًا، ومن هنا يمكن أن يعتبر المنحرف مسئولا.

(٣) ولئن كان من المسلم به أن المصابين بالأمراض الخلقية لا يعتبرون في حالتهم الحاضرة مسئولين عن حالاتهم، فهل كانوا كذلك غير مسئولين في أول الأمر؟ لقد كان المدمن ملومًا بلا شك حين اختار عامدًا أن يشرب الخمر ليتخلص من شعوره بالخيبة، ولم يكن ينبغي للمتحذلق أن يسرف فيما يتوهمه عن نفسه عندما كان طفلا. وألمُ الظهر الذي يشعر به المصاب بالهستريا ، وهو ألم يرجع إلى استجلاب العطف، كان في أول الأمر شيئًا مرغوبًا فيه عن عمد، وكان في وسع المتهوّر أن يكبح جماح غضبه من أول الأمر. كل هذا مسلّم به؛ فقد مرّ زمن كان المريض يستطيع أن يختار فيه غير ما اختار؛ ولكن المدمن اختار السكر، والمتحذلق آثر الزهو، والمصاب بالهستريا ادعى الألم؛ وقد كانت هذه التجارب عواطف متقبلة قبل أن تصبح عقدًا مكبوتة.

فإذا أردنا أن نلتمس عذرًا يبيح لنا أن ننتقل إلى الموقف الآخر، فقد يسهل علينا إقناع أنفسنا بأن المريض التعس كان على الأقل مسئولا عن تعاسته في البداية، وهكذا نريح أنفسنا بهذا الاطمئنان الذي ينطوي على تنزيه الذات. إننا نأسى له،

ولكننا نتساءل بعد هذا: إلى من يُعزى هذا الخطأ؟ لم يكن ثمة ما يدعوه إلى أن يلقي بنفسه إلى التهلكة. ولكن هذا الموقف الذي لا طائل تحته تنحصر جدواه في جواز الكف عن العمل؛ فأول كل شيء أن المسئولية ترجع إلى عهد مبكر في الطفولة يصعب فيه اعتبار المريض مسئولا عن أعماله. وفي المقام الثاني نجد أن السبب الأول قد كان من التفاهة بحيث يُعتبر المريض بما قضاه من السنوات في شقاء وعصاب نفسي قد تجاوز الحد في التكفير عن خطيئته. وأخيرًا، مهما تكن المسئولية الأولى، فإن المريض في الوقت الحاضر فريسة مرض خارج عن طوقه، وهو في حاجة إلى علاج خاص عاجل مثله مثل الرجل الذي ينقل إلى المستشفى على أثر إصابته في حادث من حوادث الطريق، على الرغم مما قد يظهر من أن إصابته ترجع أولا وقبل كل شيء إلى إهماله. إن المسئولية لا تخطر ببال الذين يخفون إلى المساعدة، ولا تخطر ببال الذين يملكون أمر العلاج. واللوم وسيلة العاجز، والعون أمارة القوة.

ولكن إذا كان منحرف الأخلاق، أو مصابا بمرض خلقي، لا يعتبر مسئولا عن حالته، فهل معنى هذا أنه يترك طليقًا؟! هل معنى هذا أن من أصابه انحراف "الجنسية المثلية" أو "عرض الذات الجنسي" أو "السادية"، يترك وشأنه ليمارس انحرافه بلا رادع؟! إن حالة المصاب بانحراف خلقي كحالة المصاب بمرض وبائي؛ فنحن لا نؤنب المصابين بالحصبة أو الجدري، ولكننا نمنعهم من الانطلاق، أي أننا نعزلهم ونعالجهم، كذلك المصاب بانحراف خلقي لا يعد مسئولا باعتباره فردًا مصابًا بمرض، ولكن المجتمع مسئول عن أعضائه، والواجب عليه أن يصون حياته الخلقية؛ فالمصاب "بعرض الذات الجنسي" قد لا يعتبر مسئولا عن انحرافه، ولكنه لا يمكن أن يترك طليقًا يبث الرذائل في الآخرين. وواجب المجتمع يحتم عليه أن يحتفظ بحياته طبيعية عادية؛ فهو والحالة هذه لا يمكن أن يترك المنحرف يعيث الفساد في الأرض، وإلا كان كمن يترك المجنون مطلقًا يذبّح الناس بسكين.

ويجب ألا يخفى أيضًا أن واجب المجتمع لا ينحصر في واجبه نحو نفسه ونحو أعضائه فحسب، ولكن، في واجبه نحو المنحرف أيضًا، لأن المنحرف ضحية الظروف

البيئية الأولى التي من أجلها تنصب المسئولية على أعضاء المجتمع الآخرين. إنني إذا دعيت لأعود فتاة أصابها انهيار عصبي نتيجة وقوعها تحت تعرض جنسي من رجل ما، فإنني أميل إلى تأنيب هذا الرجل على شراسته وعربدته، فإذا كان المريض الذي أتولاه بالعلاج بعد ذلك رجلا على خلق كريم، ولكنه جاء بنفس هذا الانحراف يدعوني دعوة اليائس إلى مساعدته في التغلب على اندفاعاته التي يكافحها كل يوم بدون جدوى، فإني عندما أصل إلى أنه هو الآخر ضحية ظروف مبكرة لم يكن له عليها سلطان، أتجه إليه مشفقًا حانيًا، لا غاضبًا ولا مؤنبًا. إن المصاب بمرض "عرض الذات الجنسي" أو "السادية" أو "الجنسية المثلية" هو في الغالب ضحية انحراف فرد آخر. فواجب المجتمع إذن هو علاج هؤلاء المنحرفين لا مجرد عقابهم، إن غايات العدالة لا يمكن خدمتها عن طريق مجافاة الموقف الصائب المتبع في الغالب؛ ولكن الأمد لا يزال قَصِيًّا بين من يؤكدون المسئولية ومن يعرفون المرض ويسعون إلى علاجه.

الفصل السابع

التَّوهُّم

ليس في حياة الإنسان فترة ألزم للنمو "النفسي" من الفترة الواقعة بين الثالثة والرابعة من العمر، وهي التي يظهر فيها الشعور بالذات؛ كما أنه ليست هناك فترة ألزم للنمو "الخلقي" من عهد المثالية في مرحلة البلوغ المتأخرة ففي الأولى يكوّن الطفل موقفه من العالم، كما لاحظنا، سواء أكان موقف خوف أم تشاؤم أم شعور بأن الدنيا "هينة" أو "شاقة" أو "جائرة" وأهم من هذا كله أن الطفل يكوّن موقفه من نفسه في هذه السن؛ ففي الثالثة من العمر ينظر الطفل إلى نفسه أولا؛ وتشاء المقادير أن يبقى هذا التأثير الأول لذاته عليه مدى الحياة، ويقرر خُلقه كفرد تقريرًا. ثم إن هذا التصور الأول للذات، ذلك التصور الذي يغلب عليه أن يكون ذا طبيعة غامضة غير محدودة، يُكبت عندئذ، ويكوّن عقدة نسميها "توهمًا". وليس بين العقد ما هو أكثر أهمية من تلك العقد التي تتكون حول الفكرة عن "الذات" أي حول توهماتنا عن أنفسنا. وتحدث التوهمات في جميع درجات الشعور واللا شعور، وهي في أشد درجاتها الشعورية يطلق عليها "الأوهام" أو "أحلام اليقظة" كتلك التي تكون عند رجل يتخيل نفسه، بناء على شعور بالنقص مُستجنّ، أنه محارب مقتحِّم يخوض الغمرات، أو أنه بطل يأتي بخوارق الأمور، أو أنه رحالة يكشف مجاهل الأرض، وما إلى ذلك من الأحلام التي يشعر بها شعورًا تامًا واضحًا. ونحن نستعمل مصطلح "التوهم" للدلالة على أحلام اليقظة التي تحدث في درجاتها الشعورية.

وإليك بعضَ ما واجهناه من أمثلة التوهم ونماذجه: كان رجل يشعر بأنه فرد عادي كلما مشي في زحمة الناس، ولكن وراء عقله أكثر من توهم نصف شعوري: "يظهر أنني رجل عادي حقًا؛ ولكنني في الواقع لجل كبير الأهمية، والناس يعتبرونني واحدًا منهم تمامًا، في لباس كأي فرد آخر؛ وهم لا يقولون مَن هذا الرجل الغريب

الذي يبدو في وسطهم.. ولكن، هب أنه قد جدّ ما يقتضي العمل الحاسم السريع، عندئذ أثِب للإنقاذ.. وعندئذ يتصايح الناس معجبين: أي رجل ذلكم العلَم؟! أميرٌ غير معروف؟ عبقري في مهلهل الثياب!!"، وأخيرًا أظهر لهم على حقيقتي. ولكل توهم حقيقي خصائص معينة هي أن يكون مغالى فيه، وأن يكون أمعن في درجته اللا شعورية أو أقل إمعانًا، وأن يعتبر الإنسان نفسه كما يتوهم في أثناء توهمه؛ وأخيرًا، من خصائص كل توهم حقيقي أنه يحدث ألوانًا من الشذوذ الخلقي وألوانًا من الأمراض العصبية أيضًا.

لقد أصيب فنان بمرض عصبي كان أهم مظاهره أنه صار يتهيّج بلا مبرر كلما وجه أي إنسان إلى إنتاجه أخف تقدير، حتى ولو كان هو الذي طلب منه ذلك بنفسه، لقد كان توهمه الذي شجعته في عهد الطفولة أمه المتفرغة له، هو "لم يخلق الله في هذه الدنيا شيئًا أكمل مني"، وكان من الطبيعي أن يكبت هذا التوهم من الشعور، في حياته المتأخرة، لبعده عن الواقع؛ ولكنه تمثل في أخلاقه تمثلا لا شعوريًا. وربما يكون تصور الشاب لنفسه تصورًا شعوريًا على النقيض تمامًا من توهمه اللا شعوري لها مثال ذلك أن سيدة تملكها شعورها بعدم أهميتها، وأنها غير مرغوب فيها. وقد وجدت أن عندها من وراء هذا الشعور توهمًا عن نفسها، مثل: "لا شك في أني سيدة رقيقة رشيقة جذابة، لا يمكن أن يكون هناك من يبلغ في الجمال مبلغي. فكيف يقوى أحد على المقاومة حتى لا يقع صريع الغرام بي!!" ولكن الناس من قام بهذا العمل فعلا، فلما لم يتملقها أحد، شعرت بـ: "لا أحد يحبني!". والمصابون بحساسية الذات الشديدة عندهم في العادة مثل هذا التوهم اللا شعوري.

إن الغرض اللا شعوري من استصغار الذات هو في الغالب حمل الناس على مخالفة ما "نقوله" عن أنفسنا، وعندئذ تتفق أقوالهم تلك مع ما نتوهمه عن ذاتنا. لقد ظلت إحدى النساء تقول عن نفسها : "ما أشد غبائي" حتى قال لها متشكك مرتاب في أمرها: "ولكن لماذا تُعنّين نفسك بذكر هذه الحقيقة؟!" وعندئذ كشف غضبها توهمهَا الحقيقي عن نفسها باعتبارها سيدة ذكية ماهرة حقًا. وقد قال أحد لاعبي

"الجولف" على أثر رمية رماها: "ما أضعف هذه الرمية!" وهو يقصد قصدًا لا شعوريًا أن يقول؟: "أرجو ألا تظن هذا لعبي العادي، فهذا اللعب أقل من مستواي بكثير والحق أنني على العكس من ذلك لاعب ماهر"

والناس يظهرون توهماتهم عن أنفسهم عادة بأساليب لا يشعرون بها في أحاديثهم العادية؛ وكثيرًا ما تكون هذه الأساليب مضحكة، فيقول أحدهم: "إن هذا مجرد تواضع مني" ليدفع عن نفسه مظنة الاختيال. ولكن هذا القول يظهر ما خفى من توهمه الحقيقي: إنني متواضع بالقياس إلى مالي من الحق فيما أرى نفسي عليه" ويقول آخر: "أنا لا أعتبر نفسي عبقريًا؛ وأرى أن الأستاذ "م" والدكتور "ف" كلاهما يفوقني فيما تخصص له".

لقد أخفق هذا الرجل في التحقق من أنه بما ذكره من المقارنة بينه وبين هذين الرجلين المشهورين، قد أظهر توهمًا عن نفسه مغالى فيه. وقد قلت لرجل من رجال الأعمال يشعر بأنه مخفق: "ولكنك كنت ناجحًا جدًا" فقال: "أوه! ولكنه لا شيء!! لا شيء!! أعني بالنسبة إلي". قلت: "لقد كانت محاضرة بديعة تلك التي ألقيتها علينا الليلة" فأجاب: "لا!! لا!! فالواقع أنني أعددتها في نصف ساعة فقط"، وهو يعني بطريقة لا شعورية أن يقول: "تصور ما استطعت أن أعمله فعلا!"

ومن المحتمل أن يظن القارئ أن هذا الرجل ليس لديه مثل هذا التوهم في جميع الحالات، وربما يكون هذا الرجل مثل المريض الذي سألته عما عسى أن يكون عنده من توهمات عن "أهمية ذاته" فأجاب: "لا! إنني أعتبر نفسي أقل بكثير مما أنا عليه في الحقيقة".

ومن الأمور العادية المألوفة تلك التوهمات المسرفة التي تتعلق بالكمال الخلقي، مثل ذلك رجل يشعر بالكآبة، لأنه منذ سنوات قليلة غالط بعض موظفي السكة الحديدية، وابتز منهم شلنات معدودة. وعبثًا حاولت إقناعه أننا جميعًا عملنا مثل هذا العمل أو أسوأ منه. إن رجل الدين ربما يكون قد حاسبه على رقة ضميره بينما كان

خيرًا من ذلك أن يحاسبه على التزمُّت والأَنَفَة. لقد استقر وراء هذا الارتياب الزائد عن الحد توهمٌ للكمال الخلقي نطق بهذا الأسلوب: "قد يكون لغيري من الناس سقطات كهذه، أما أنا فلا؛ ومن المستحيل ذلك!" ثم يشمخ الرجل بأنفه إلى السماء. والحق أنه ليس من الصواب أن يغالط الإنسان غيره ليبتز منه بعض المال؛ ولكن هذا العمل شرا أخف من "تنزيه الذات". لقد جعل هذا الرجل إحساسه بالذنب مسألة كبرياء خلقي؛ فكانت إدانته نفسه على هذه السقطة التافهة وقفة لا شعورية لتأكيد العكس وهو خلقه الكامل [1]

إن عالم النفس الذي يستكنه الدافع اللا شعوري، لا بد يعلم أن هذه الوقفة إنما أحدِثت لإخفاء سقطات خلقية أغزر وأخطر. وأن توهمات الكمال الخلقي من الأمور المألوفة كل الإلف، وقلما يرتاب فيها أصحابها. وقد يسائلنا الناس: أليس من الحكمة والصواب أن تكون لنا مثل عليا سامية، وأن نطمح إلى الكمال، ونلتمس الرضا والحب من الناس أجمعين، ونسعى دائمًا إلى القيام بجليل الأعمال؟! إن للسائلين ذلك، ولكن المثل الأعلى يختلف عن التوهم في الأصل وفي الطبيعة وفي الأثر؛ ومع ذلك فهما من الناحية الخلقية لا يختلطان في ذهن أحد، لسوء الحظ، كما يختلطان في ذهن ذلك الرجل الذي يدعى "بالمثالي"؛ فيجب أن نحدد الفرق بين التوهم والمثل الأعلى تحديدًا واضحًا:

يختلف المثل الأعلى عن التوهم:

(أ) في المبالغة. (ب) في الأصل السيكولوجي.

(ت) في التقمص . (ث) في الآثار .

---

[1] وقد تعرض "جلبرت" و"سوليفان" لشخصيات من هذا النوع فقالا في مقطوعة من الشعر:

كلٌّ دعَا في سيرِه المَحبُورِ على طريقٍ مُونِقِ الزهورِ
يا لَنقِيّ القلبِ من طَهُورِ يا لَلفَتِيّ الخالصِ الضميرِ
هذا الفتيّ العادم النظيرِ

(أ) لما كان التوهم يتكون في عهد الطفولة نتيجة لما يوحَى إلينا من الإيحاءات المغالى فيها، حول أهمية ذاتنا أو حول قدرتنا العقلية، فإنه يكون مبالغًا فيه بدرجة أشد. إن التوهم يسعى إلى أن ينفذ في أقطار السموات، أما المثل الأعلى فهو متواضع، يسعى في أول الأمر إلى أن يرتفع بضعة أمتار. وفي النهاية يحلق الطيار في السموات بينما ينطرح "إيكار"[1] محطمًا على الأرض إن من الخير أن يسعى الإنسان إلى القيام بأمور عظيمة، لا أن يُطرِي ضعفه بظنه أنه ينبغي عليه التغلب على الكون.

(ب) والمثل الأعلى، من الناحية السيكولوجية، جزء من "عاطفة" مقبولة قبولا شعوريًا، أما التوهم فهو نتيجة "عقدة" مَرَضِية مكبوتة. والمثل الأعلى شعوري، إذ نقول: "سوف يكون هذا هدفي ومقصدي"، على حين أنه يستحيل من الناحية الشعورية تحقيق التوهمات المتنافية مع المعقول، كما بينا، ولذلك فنحن نكبتها.

(ت) التقمص: إننا نتقمص توهماتنا تقمصًا لا شعوريًا ولكننا لا نتقمص المثل الأعلى، لقد قال أحد لاعبي الجولف: "إنني مارست الجولف ثلاثين عامًا، ولم أملِك بعدُ زمام لعبتي هذه" ولا شك في أن هذا اللاعب قد كان عنده توهم لما كان يسميه "مقدرته في اللعب"، وليس من شك في أنه قد مزج نفسه بمستوى لم يصل إليه فيها، ذلك المستوى الذي أطلق عليه "مستواه في اللعب". وهكذا نلزم أنفسنا في التوهم بأن نكون على ما نتصور وعلى ما نتخيل، فالتوهم مقبول للواقع، ونحن في التوهم أرق الناس وأكثرهم تدينًا، وأبعدهم صوتًا، وأكثرهم أهمية،

---

[1] هو "إيكاروس" ذلك الذي زعموا في الميثولوجيا أنه قد صنع لنفسه جناحين طار بهما مصعدًا في السماء، فلما اقترب من الشمس أذاب وهجها جناحيه وصهرهما، فسقط محطمًا على الأرض. وتحدثنا الكتب أيضًا عن "ابن فرناس" ذلك الذي زعموا أنه أراد أن يقلد الطير فصنع لنفسه جناحين، فلما هم بالطيران هوى إلى الأرض محطمًا كذلك. وإلى هاتين الشخصيتين يشير أمير الشعراء "شوقي" في قصيدته "الطيارون الفرنسيون" بقوله:

طلــبة قد رامها آباؤنـا ... وابتغاها من رأى الدهر غلاما
أسقطت "إيكار" في تجربة ... و"ابن فرناس" فما اسطاعا قياما

[المترجم]

وأتمهم قدسية وكمالا. وإنما ننهار لأن هذا التوهم يصطدم بالحقيقة ويصطرع معها.

(ث) ويختلف المثل الأعلى والتوهم في آثارهما، ومن الطريف أن نبين كيف تؤثر التوهمات علينا:

١- قد يكون للتوهم أثر مَرَضي على خلقُنا.

٢- وقد نسعى إلى أن نعيش بحسب توهمنا، وبإخفاقنا في ذلك يحدث لنا الانهيار.

٣- وقد يبلغ بعد التوهم عن الواقع درجة كبيرة حتى أننا لا نستطيع التحرك لبلوغه خوفًا من إخفاق معين، ويرجع عدد كبير من حالات "الأبوليا" أو فقدان الإرادة إلى الإسراف فيما نرجوه من أنفسنا.

(١) من أكثر التوهمات شيوعًا في عهد الطفولة توهم الفرد أنه إله في صفات القدرة المطلقة والمعرفة المطلقة والكمال، وعلى هذا فالطفل إذا كان كل قائم على تنشئته يجيبه إلى كل ما يطلب، ويطلق له العنان فيتحقق له كل ما يريد، ربما ينشأ عنده توهم القدرة المطلقة، فيصاب خلقه فيما بعد بمرض "أهمية الذات"، والطفل إذا استمر المحيطون به على إنبائه بمهارته الفائقة وبراعته الفذة ينشأ عنده توهم المعرفة المطلقة، ويصبح فيما بعد مستبدًا برأيه. والطفل إذا كان ما يسمعه على الدوام هو: "ما أكملك من طفل" وينمو ومعه توهم "العصمة" ولا يستطيع احتمال النقد أو اللوم.

ويؤدي توهم التفوق إلى الاختيال وإلى مواقف التحذلق تجاه إخواننا وإلى المزاج المتغطرس . وتوهم الفرد أنه جميل يؤدي إلى حب الظهور وإلى الحقد الزائد . وتوهم الإنسان أنه خَيِّر يؤدي إلى " تنزيه الذات " أو أن يكون الإنسان رقيبًا على غيره .

وإذا نشيء الطفل من الناحية الأخرى، على الإيذاء بالضرب والشتم فإن خلقه يتكون وينمو في حدود الضعة والنقص، فيصاب بالجبن والخسة وعدم الثقة في النفس، وذلك بتقبله دَورَ النقص وإلِفِه إياه.

(٢) وإذا كان عند الفرد توهم "واحد" فإنه قد يؤثر على "خلقه" فحسب، أما إذا كان عنده عقدتان متضادتان من عقد التوهم، فإنه يصاب بمظهر معين من مظاهر "الاختلال العصبي" يرجع على الدوام – كما رأينا – إلى الصراع النفسي الداخلي بين عقدتين مكبوتتين. وليس هناك توهم يمكن أن يحدث بذاته مرضًا عصبيًا.

ولكن الطفل إذا عُرّض لكلا هذين الطرفين، بمعنى أنه إذا ذُلل في فترة من حياته (ولتكن من السنة الأولى إلى الثالثة من عمره)، وكان موضع سخرية في فترة أخرى، أو إذا تأتى قيام أحد الأبوين بتدليله وقيام الآخر بتهديده، فإنه ينشأ عنده صراع نفسي داخلي، فلا يدري أهو قديس كامل أم دودة تافهة. ويستمر هذا الصراع بين التوهمين عاملا في حياة البلوغ فيمهد السبيل لخُلق مذبذب بين طرف النقيض؛ فمن مرح الذات إلى كآبتها، إلى أن يصل ذلك بالطاقة إلى حد لا تستطيع الاحتمال بعده فيحدث الانهيار. وإنا لنجد في جميع الأمراض العصبية التي من هذا النوع أن عناصر شقي الصراع قد تغولت فيها. ومن المحقق أنه لهذا السبب يخر أصغر الأبناء صريع المرض العصبي. وعلى الرغم من كثرة ما يقال عن شذوذ "الطفل الأوحد" فمن الحقائق الغريبة التي اهتدينا إليها في أثناء عملنا أننا لم نجد بين مرضانا [١] من هذا النوع ، نوع الطفل الأوحد، إلا عددًا قليلا جدًا؛ وكان أفراد هذا العدد القليل مصابين بألوان من الشذوذ الخلقي أكثر من إصابتهم بانحراافت عصبية، لأنهم في العادة دَرجوا في جو واحد، بتوهم واحد مسيطر على نفوسهم. ولكننا – على العكس من ذلك – وجدنا من المصابين باختلالات عصبية عددًا كبيرًا جدًا، تكاد تبلغ نسبته إلى

[١] يلاحظ أنه إلى جانب الطفل الوحيد يوجد ما يسمى الطفل الشبيه بالوحيد، وهو ذلك الطفل الذي يعامل معاملة ممتازة فريدة تجعله يشعر كما لو كان الطفل الوحيد في الأسرة. هذا نراه في الطفل الأول أحيانًا والأخير أحيانًا أخرى، وفي الذكر الوحيد وفي الأنثى الوحيدة، وفي الطفل الذي يعيش بعد عدد من الوفيات أو يعيش رغم وفاة من يأتون بعده من الأطفال. ففي كل هذه التشكيلات، وإن كان الطفل غير وحيد، فإنه يكون شبيهًا بالوحيد مما يجعله قابلا، تحت ظروف معينة، للوقوع تحت صراعات عقلية وما قد تستتبعه من نتائج.

مجموعهم خمسة وسبعين في المائة أو تزيد، أفراده أصاغر الأطفال، وبعبارة أدق كل واحد من هؤلاء الأفراد أصغر الأطفال، بمعنى أنه كان أصغر الأطفال لمدة ثلاث سنوات، إلى أن اجتاز المرحلة التي يتكون فيها الشعور بالذات، والابن الأصغر يظل أهم الأبناء لمدة معينة؛ تدلله أمه، ولكن إخوته الكبار الغيارى يخمشونه ويعتدون عليه. ولأجل أن يعوض شعوره بالنقص بالنسبة لإخوته نجده يستغرق في توهم تشجعه أمه، وتكون له أحلام، كحلم يوسف: إذ رأى في المنام أحد عشر كوكبًا، رآهم له ساجدين؛ ذلك الحلم الذي لا نعدو القصد إذا فسرناه بأنه رغبة يستأدي إخوته إياها، إخوته الذين كان طبيعيًا جدًا أن يلقوه في غيابة الجُبّ.

وليس من العسير أن نرى كيف يؤدي التوهم الذي لا يطابق الواقع إلى المرض العصبي والمرض الخلقي، فإذا حاول أحد الناس أن يتغلب على العالم، ولم ينجح إلا في التغلب على نصفه فقط، فإنه يشعر بأنه شخص تافه لا قيمة له بمعنى الكلمة. هذا التوهم الذي لا يطابق الواقع مثال صالح لرجل الأعمال الذي ينهار على حين فجأة.

ومن الناس من يقفون من هذا العالم موقف المعذب الملتاع، ويحطمون أنفيهم في سبيل الوصول إلى مثل أعلى جليل. إنهم يتخيلون الدنيا قائلين: "انظر!! أيّ رجل عظيم ذلك الذي يهوي!!" بينما لسان الواقع في هذه الدنيا ينطق قائلا: "لقد انتهى هذا الهرِم المسكين!"

"إن الغرض من الانهيار هو المحافظة على التوهم"

أذكر رجلا مصابًا بمرض عرق النَّسا، ولكن مرضه وظيفي. ولست أدري ما الذي كان هذا الرجل يعجز عن عمله لو قُدر له، فحسب، أن يتخلص من الآلام التي كانت تلازمه بسبب هذا المرض!! إنه يذكر لي أنه لولا هذه الآلام لاستطاع أن يكون رياضيًا، وفارسًا مغوارًا، ومحدثًا لبِقًا، ومُجيبًا ماهرًا، ولاستطاع أن يكون مبرزًا في ألعاب الورق والتنس؛ ولولا هذه الآلام لاستطاع أن يكون ملاذًا للمنكوبين وهاديًا

لمن يتخبطون في دياجير الحياة. لقد كان يستطيع الاضطلاع بهذه الأمور جميعًا لو لم تكتب عليه هذه الآلام التي ينوء بها؛ فلا عجب إذا ما تفرّد بالألم وانقطع له.

ولا شك في أن تعليل المرض العصبي الذي ألم بهذا الرجل يسير جدًا لم تكن هذه الآلام لطُلِب إليه أن يتقدم لإثبات عظمته ونبوغه، وعندئذ يخفق، وعندئذ يتعين عليه أن يترك ما كان يتشدق به ويدعيه من الفضائل النادرة والمواهب الممتازة، وعندئذ تنثلم الفقاقيع، فقاقيع توهمه ذاك.

لقد ظهر الآن أن القوى الكابتة، تلك القوى التي تكبت الميول الغريزية الأولية والعقد، ما هي إلا توهمات الذات؛ "فالذات" هي التي تكبت، ولكن ليس يشترط أن تقوم "الذات الحالية" للإنسان بعملية الكبت هذه؛ فقد تقوم بها ذاته التي كانت له في يوم مضى.

إن "الذات" لتتغير في أثناء نمو الإنسان، حتى ليصح أن يقال: إن الإنسان تكون له "ذوات" كثيرة في أدوار نموه، فتكون له "ذات" واحدة في سن الثالثة، و"ذات" أخرى في الثامنة، و"ذوات" أخرى في العاشرة والثالثة عشرة والثامنة عشرة. وفي كل سنة تكبت الذات الاندفاعات البغيضة إليها. إلا أن الاندفاعات البغيضة في عهد سابق قد لا تكون كذلك في عهد لاحق، ولهذا ربما يحدث أن يكون عندنا اندفعات كُبتت فينا بدون علمنا، فنرغب "الآن" في التعبير عنها ولكننا لا نستطيع، لأنها كُبتت بواسطَة "ذات" ووُرِيت التراب من "ذواتنا" تلك الخوالي. ومن هذا نعلم أن الكبت نشاط "لا شعوري"، ونعلم أيضًا طبيعة "الرقيب" أو "المحاسب" الذي يشبهه "فرويد" بحارس باب يمنع الاندفاعات من الدخول إلى حيز الشعور، هذا الرقيب هو "الذات المطرحة" [١] التي كانت في ذات عهد مضى.

وزيادة على هذا فإن المشتغلين بعلم النفس المرضي يزدادون يقينًا يومًا بعد يوم،

---

[١] لمعرفة السر في كون الرقيب ذاتًا مطرحة من عهد مضى نحيل القارئ إلى كتاب أسس الصحة النفسية للأستاذ الدكتور عبد العزيز القوصي، ص ١٠٥ ، ١٠٦ طبعة ثالثة. [المترجم]

بأن العقد الانفعالية المكبوتة التي تعتبر النواحي المنحرفة فينا، كالخوف المكبوت مثلا، ليست هي المريضة وإنما المريضة حقًا هي الذات التي تكبت هذه العقد؛ ولهذا تظهر الأعراض المرضية لتعمل ضد توهمات ذاتنا المريضة ولتصحح هذه التوهمات، كما سنرى فيما بعد [1]

(ت) التوهم يحول دون المجاهدة الخلقية:

إن "الطموح الى الرفعة" قد يكون مجرد تعبير عن اختيال أو غرور شاذ يدفعنا إلى أن نحاول إظهار تفوقنا على غيرنا. و"المثالية" هي في أكثر الأحيان اسم خادع براق للكسل والتراخي، وهناك آلاف من الناس يرضيهم تمامًا ألا يعملوا إلا قليلا، ويعللون أنفسهم بالعلل التي تتمثل في أنهم على الأقل ذوو مثل عليا سامية. أي فضيلة يمكن أن تكون في الإخفاق في عمل المستحيل؟. إن "مثالية" هؤلاء الناس هي وسيلة لإخفاء العجز، مهمتها أن تخدم العقل المعتل، وتتملق الغرور المريض ليس إلا.

إن المثل الأعلى الحقيقي هو عاطفة شعورية مختارة. إنه هدف لم يبلغه الإنسان بعد، ولكن في مقدوره أن يبلغه. وليس بأي حال ذلك التعبير الطائش عن عقدة مرضية من عقد "احترام الذات". فهو إذن يشحذ عزائمنا، ويدفعها إلى الدأب والسعي، على حين أن التوهم الزائد الذي نتقمصه يجعلنا في غير حاجة إلى استنهاض أنفسنا.

إن الصفة الأساسية المهمة التي يختص بها المثل الأعلى من دون التوهم هي أنه يحرك النفس ويثير الإرادة إلى المجاهدة الخلقية.

---

[1] هذه هي الحال في مرض الانحصار العصبي، ومن أخص مظاهره الصورة المرضية من مركزية الذات. فإذا كان توهم المريض هو توهم "القدرة المطلقة" كانت عنده انحصارات "خوف الإيذاء". وإذا كان عنده توهم "الطهر" أو الكمال كانت الانحصارات "كثرة غسل اليدين بشكل جنوني"، وإذا كان عنده توهم "المعرفة المطلقة" كانت الانحصارات "جنون الشك" . [المؤلف]

الفصل الثامن

قانون الاكتمال

لا بد لكل كائن حي من أن يتحرك صوب اكتماله الخاص؛ فكمال الحياة هو هدف الحياة؛ والحافز إلى الاكتمال هو أقوى مُحرِّك مُلزِم فيها. وليس في الحياة محرك أشد إلحافًا من هذا النَّهم إلى الاكتمال، سواء أكان متعلقًا بحاجات أجسامنا أم بأعمق إشباع روحي لنفوسنا، ذلك الذي يضطرنا أبدا إلى التحرك الدائم إلى الإمام حتى نبلغه، والنهم ماديًا كان أو روحيًا هو الإحساس بعدم الاكتمال.

وإنا لنجد قانون الاكتمال فعالا في علم وظائف الأعضاء وفي علم النفس وفي علم الأخلاق وفي الدين، ونحن نطلق على هذا الاكتمال في علم وظائف الأعضاء كلمة "الصحة"، ونطلق عليه في علم الأخلاق كلمة "الكمال"، وفي الدين كلمة "القداسة". وسوف نطلق عليه في علم النفس "تحقيق الذات"

ما أقوى هذا القانون، وما أشد إلزامَه! إنه يُريح الكائن الحي أيا كان إلا إذا أشبع نهمه بالظفر بذاته الكاملة. إننا قد نرى هذا القانون، من الناحية الفسيولوجية، عاملا في كل كائن حي. فأنت إذ بترت عضوًا من أعضاء "أبي ذنيب" ذلك الحيوان البحري الضئيل، فما هذا الاندفاع الذي يحدث! إن هذا الكائن الحي لا يني عن العمل حتى ينمو له عضو جديد، وحتى يعود "أبو ذنيب" إلى الكل الكامل الذي كان عليه. وإذا أصيب الإنسان بجرح فإن كل جزء من جسم الكائن الحي سرعان ما يبدأ العمل، ولا يني عنه حتى يعود الجزء الجريح إلى ما كان عليه من قبل؛ فالجهاز العصبي ينقل إشارة الألم، والقلب تزداد دقاته باعثًا الدم إلى الجرح لتنظيفه، والأجهزة الغددية تنشط في إفراز الكرات البيضاء وفي إرسالها إلى مكان الجرح لتقاتل وتطرد الجراثيم الصديدية التي تهدد الحياة، والدم الجديد يُنقل ليكوّن أنسجة جديدة، إلى أن يشفى

الجرح، ويعود الكائن الحي كُلاًّ كاملا مثلما كان من قبل.

وكما تكره الطبيعة كل فراغ فإن الكائن الحي يكره عدم الاكتمال كذلك.

إننا نجد السعي إلى الاكتمال والإحساس بعدم الاكتمال ظاهرين بشكل واضح في الدين، ويبدو أنهما أساسه حقًا، فقبل هبوب العاصفة الهوجاء يُستنهض الرجل البدائي عن طريق إحساسه بضعفه وعدم كفايته، ويخر مصليًا مسبِّحًا لتلك القوة التي تسخر العواصف وتبعث الأعاصير لتدميره. ولولا إحساسنا بعدم الاكتمال لما كان عندنا "خوف" من الله أو "حاجة" إليه أو "حب" له؛ فهو الذي يجعل الاعتقاد في الخلود بما وُعِدنا به من الكمال فيه، أقوى معتقداتنا الدينية أرسخها جميعًا. وينعكس تصورنا للخلود في نظرتنا إلى الجنّة؛ فالقوس المنكسر في الدنيا سوف يكون دائرة كاملة في الآخرة؛ ومظالم الدنيا تُصحح في الآخرة، والجياع سوف يلاقون ما هم جديرون به من شبع وامتلاء. إن أحلام الناس بالجنة وما فيها هي في حقيقة الأمر تكملة أو تعويض، شأنها في ذلك شأن الأحلام الأخرى؛ فما يعوزنا هنا في هذه الدنيا سنحققه ونحصل عليه هناك في الآخرة؛ لذلك نجد الآخرة تتمثل للبدويين الساميين الذين ترهقهم الصحراء، جنة أشجارها دانية القطوف، تجري من تحتها أنهار مياها سائغة لذة للشاربين، ونجدها تتمثل للمسلم الذي فارق بيته وآله للجهاد، مُتكأً وثيرا يحفّ به الغلمان والحور العين؛ وتبدو للمرأة التي لا تكاد تكف عن الاشتغال بغسل الملابس مكانًا للراحة الكاملة والكسل المريح. ولقد تبدو للطالب الذي يستعد لنيل درجة علمية مكانًا للعمل والتوظف.

ونجد من الناحية النفسية أن الحافز إلى الاكتمال أكثر ما يظهر بوضوح في الغرائز، فكل غريزة تسعى جاهدة إلى التعبير، فإذا أتيح لها التعبير أشبِعت، وإذا حِيل بينها وبينه تزايدت قوة اندفاعتها بدلا من تخاذلها، حتى تغتصب الإشباع، بطرق مباشرة، كما هي الحال عند ما نفسح الطريق لأهوائنا، أو بطرق غير مباشرة كما هي الحال في الانحراف العصبي.

والعواطف باشتمالها على مُثلنا العليا تُظهِر رغباتنا الشعورية. أما العقد التي حيل بينها وبين التعبير الطبيعي فإنها تجد تعبيرها وتصل إلى غاياتها أو إلى رغباتها اللاشعورية بإحداث حالات مَرَضية عصبية أو خلقية. وكما تتجه الغرائز والعواطف والعقد إلى التعبير والاكتمال، فإن ذات الفرد، كأي كائن آخر، تتجه كذلك إلى اكتمالها.

على الرغم من هذا الحافز القوي على الاكتمال، فإنه يحدث أحيانًا أن توجد كائنات حية غير مكتملة، أشبه ما تكون بأجزاء منفصلة من كلٍّ معين؛ فيولد أطفال تنقصهم الأطراف أو الجمجمة أو الأضلاع، ويولد أطفال مصابون بأنواع من الشذوذ الجسمي كصِغر الرأس الشاذ مثلا، هؤلاء قلما يعيشون، وإذا عاشوا فقلّما تكون في حياتهم فائدة تذكر، وإذا عاشو فإننا نطرحهم جانبًا ونغض النظر عنهم كما يغض النظر عن كل دميم لا خير فيه. ولا شك في أن نُدرة هذه الحالات تؤكد قدرة الخالق على إبداع مخلوقاته كاملة في أدق تفاصيل أجسامها، وبضدها تتميز الأشياء.

وآخرون يولدون بنقص في الغرائز الاجتماعية أو الغرائز الجنسية، أو في بعض الوظائف العقلية. وسوف لا نتحدث إلا قليلا في هذا الكتاب عن أولئك المصابين بالنقص العقلي، لأن نقصهم فسيولوجي في أصله وإن يكُن عقليًا في صفته. بيد أننا نجد عدم الاكتمال نفسيًا صِرفًا عند آخرين، إذ يترتب على الصراع والكبت أن يخفق قسم كبير من شخصيتهم في الظفر بالتعبير التام، ويسمي "جانيه" هؤلاء الناس "السيكاستينبين" أي المصابين بالإرهاق النفسي [1] وأهم مظهر يميز مرضهم هو الشعور بعدم الاكتمال أو عاطفة عدم الاكتمال كما يسميها "جانيه" فيشعر المريض بأن شيئًا ما ينقصه، وبأنه أمام خُسران ويهاب مواجهة العالم وما فيه من العقبات، أو يهيم على وجهه كأنما يبحث عن شيء فقده، وهو في الواقع يبحث عن بر السلامة أو شط الأمام من أي شيء يعرِض له، كما أنه يهتم بطعامه وشرابه. إنه قد أخفق في "تحقيق ذاته"

[1] يتكلم "جانيه" عن الإرهاق النفسي، وهذا يقابل الإرهاق العصبي كالنوراستنيا.

ويظهر سعي الذات إلى الاكتمال في "الأحلام" وفي الأمراض العصبية، وفيها يُبذل من المجهود الشعوري لتحقيق الذات:

(١) إن نهم النفس إلى الاكتمال يظهر في الأحلام بشكل واضح، فنحن نحقق في الأحلام ما لا نستطيع تحقيقه في الحياة، أي أننا نكمّل أنفسنا في أحلامنا وعلى هذا فالطفل من أبناء الطبقة المعدمة يحلم بالأطعمة الفاخرة الشهية لأنه لا يجد الطعام في عالم الواقع، بينما نجد ابن الطبقة الوسطى الذي يتوفر لديه الطعام ولكنه يتزيى بلباس متواضع، يحلم بأنه قرصان أو بأنه زعيم من زعماء الهنود الحمر، وإن الإنسان ليقشعر بدنه عندما يفكر في ألوان الخلاعة المتهتكة التي كان اللورد "فانتلروي" الصغير يمارسها في أحلامه، وهو يختال في مُخمَّله منشرح الذات، كما كان.

وتجري أحلام البالغين على نفس القانون الذي تجري عليه أحلام اليقظة عند الأطفال، ولكنها تكون أمعن في صفتها الرمزية؛ فهي تعويض وتكملة للحياة الشعورية، وفيها يطلق العنان للاندفاعات التي حرمت من التعبير في حياة اليقظة. إن الأهواء العارمة التي يتغلب عليها الناسك بصرامة وعنف تُمتِعه في أحلام العربدة الشهوانية. وهكذا يقضي النسّاك لياليهم في مصارعة أهوائهم بينما ينام السويون نومًا هادئًا منعشًا استعدادًا لأعباء النهار، والمثاليّ المسرف في توهمه، والشاعر، والمُتأنِّف، أولئك الذين فقدوا صلتهم بالأرض بمجافاتهم للواقع في مسائل الفلسفة والدين، يصلون في أحلامهم إلى قمم الجبال، ثم يُلقى بهم فجأة إلى الحضيض متحطمين. ومن الجهة الأخرى، إذا حلم امرؤ بتسلقه الجبال وبلوغه قممها ذات الهواء المنعش والمنظر الخلاب، فإن هذا يدلنا على أنه في حياة اليقظة خامل مرتبط بالأرض، وأنه في حاجة إلى جو أشد إعلاء.

وهكذا تسعى النفس المبتورة جاهدة لتجعل حياتها الناقصة حياة كاملة، ولما كانت الأحلام هي التكملة للذات التي لم تتحقق فإنها إذا سُردت سردًا دقيقًا صادقًا، تساعد الطبيب النفساني مساعدة كبيرة في الإلمام بخلق المريض؛ فهي بذكرها

ما يحتاج إليه المريض تدلنا على ما هو عليه ويقال إن الأحلام "رغبات" مكبوتة، وربما يكون أدق من هذا أن نسميها "حاجات" مكبوتة، لأن ما يكبت تحتاجه النفس لاكتمالها.

(٢) وقد يبدو غريبًا أن نقول إن الأعراض المرضية العصبية هي في الغالب محاولة لتحقيق الاكتمال، شأنها شأن الأحلام؛ فقد رأينا أن كثيرًا من أعراض الأمراض العصبية هي تعبير عن انفعال غريزي مكبوت، وما دام أي انفعال مكبوتًا فإن الذات تكون غير مكتملة؛ فوظيفة أعراض المرض العصبي إذن هي محاولة تكميل الذات بإتاحة التعبير للانفعال المكبوت. وعلى هذا فالرجل الذي تتميز سيكولوجيته بالمغالاة في أهمية الذات، ذلك الذي يكبت غرائز التواضع والخضوع، يكون معرضًا للإصابة بانهيار عصبي أخص مظاهره الإحساس بالعجز والإخفاق. والرجل الذي تتكاثر أفكاره عن نفسه باعتباره بطلا يصاب بالخوف، ورجل الفكر الذي تقوم سيكولوجيته على العقل والمنطق يزعجه خوف الجنون، وفي الخوف يجد الجانب الانفعالي غير العقلي من طبيعته، مجالَ التعبير. إن هذه الأعراض المرضية وأمثالها تنتج لحفظ التوازن، ولجعل الوظائف المُلجمَة للنفس منطوقة ظاهرة.

وفي الحالات التي تكون أعراضها عجزًا جسميًا، يكون العجز كممثّل، أو كرمز لانفعال معين مكبوت، فهو إذن محاولة من الكائن الحي لإرجاع نفسه إلى الصحة.

(٣) إن اكتمال الذات لا يمكن أن يحدث إلا عن طريق التوافق بين جميع العواطف والعقد في كُلٍّ واحد، وتحقيق هذا التوافق هو الذي نسميه "تحقيق الذات" والحالة الناتجة عن هذا التحقيق هي التي نسميها "السعادة"

وإن تحقيق الذات، ونعني به التعبير الكامل الشامل عن جميع غرائزنا واندفعاتنا، لا يمكن أن يحدث طالما كان في نفوسنا عناصر قد كُبِتت ولم يُسمح لها بالتعبير فليس في الذات المحققة تحققًا كاملا أي صراع من أجل غرض، وليس فيها أية عقدة أو أي

كبت، وإنما نجد فيها التعبير المتوافق المنسجم عن جميع القوى الحيوية تعبيراً يتجه إلى غرض مشترك وغاية مشتركة. ونحن نطلق "المثل الأعلى" على هذه الغاية التي تستطيع صد الغرائز عن غاياتها الأصلية، وتستطيع إعادة توجيهها إلى غرض مألوف، بينما نطلق "الإرادة" على نشاط الذات وتحركها إلى التحقيق. إن السعي إلى الاكتمال وإلى تحقيق الذات هو الذي يحفزنا عن مجرد عرض النزوات والأهواء، ويضطرنا إلى المجاهدة الخلقية وإلى إنماء الخُلق وتحسينه؛ ولهذا كان السعي إلى التمام والحافز على الاكتمال أعظم قوة تحركنا للحياة والكفاح بنشاط لا يفتر، حتى نبلغ الهدف النهائي لتحقيق الذات. إنه أعظم قوة محركة في شتى نواحي الحياة، حياة الكائن الحي، سواء أكانت بيولوجية أم سيكولوجية أم خلقية أم دينية.

الفصل التاسع

الذات المنتظمة

تسعى الذات إلى اكتمالها كما يسعى كل كائن حي إلى اكتماله. واصطلاح "الذات" ربما يستعمل للدلالة على معان كثيرة مختلفة. وقد ذكر "وليم جيمس" أن "ذات" الإنسان بأوسع معانيها تشمل كل ما يمكن أن يكون "له". وقد كان نبلاء أسكتلندا وفلاحوها كثيرًا ما يطلقون على أنفسهم أسماء ممتلكاتهم. وبعبارة أخرى: إن للإنسان من "الذوات" بقدر عدد الذين يعرفونه من الناس؛ فهو ذاتٌ معينة لزوجته، وذاتٌ أخرى لأولاده، وذات ثالثة لزميله في العمل، وذات رابعه لربه.

ومع ذلك فهناك "ذات" نعرفها في العادة، وقد نسميها "الذات المتقبلة" أو "الذات المنتظمة". هذه "الذات" هي "نحن" من الناحية العملية الواقعية. وكما تنتظم الغرائز حول فكرة مستساغة معينة أو حول شخص مقبول معين، لتكوِّن العواطف، كذلك العواطف بدورها تنتظم حول مثل أعلى معين لتكون هذه الذات.

"فالذات المنتظمة يمكن أن تعرف بأنها تنظيم لجميع العواطف والاتجاهات المستساغة"

وتتألف الذات من جميع العواطف نحو المنزل والأسرة والوطن وحب الجمال وحب الخير والحق؛ كما تتألف من اتجاهات كالإخلاص والتسامح والشجاعة، أو قد تتألف الذات – من جهة أخرى – من عواطف واتجاهات كالقسوة والخلاعة والإباحية والشحّ والجبن. إن تَواصل هذه المتجمعات هو ما نطلق عليه في العادة "أنفسنا" أو "ذواتنا".

ويجب أن نفرق بين هذه "الذات المنتظمة" وبين الذات بمعنى الفرد باعتباره وحدة سيكولوجية كُلية؛ فعندما نقول: "أنا كبحت اندفاعاتي؛ وأنا آبى إطلاق العنان

لرغباتي"، فإننا لا نستعمل "أنا" للفرد باعتباره وحدة سيكولوجية كلية، بل باعتباره جُزءًا يقف حائلا دون اندفاعاتنا ورغباتنا، وهذا هو "الذات" باعتبارها منتظمة، وهو تصور للذات مهم جدًا من الناحيتين العملية والخلقية.

وربما نطلق عليها الذات المتقبلة لأنها تتألف من جميع الأفكار والأحاسيس والرغبات والمقاصد، التي نتقبلها باعتبارها "أنا"، والتي بواسطتها نثبت ذاتيتنا على مقتضى "أنا". إن "أنا" تتألف من جميع ما أتقبله في نفسي؛ وهذا هو "ذاتي الحقيقية".

ونحن نفرق بينها وبين "الأنا" العميقة أيضًا، فمن الثابت المعروف أنه يجب أن يكون وراء جميع العمليات النفسية عنصر مُوحِّد يتناول جميع عواطفنا ويصلها بعضها ببعض، ذلك العنصر الموحِّد هو "الأنا"، وكثيرًا ما يستعمل اصطلاح "الذات" لهذه "الأنا" العميقة، لهذا العنصر الموحِّد لا لما يوحَّد.

وقد يكون هذا التصور صحيحًا من الناحية الفلسفية، ولكن كل ما يمكن أن نلاحظه في علم النفس هو تنظيم جميع العواطف والاتجاهات.

وقد يسأل سائل: إذا كانت الذات هي تنظيم جميع العواطف والاتجاهات فما الذي يصل هذه الأشياء بعضها ببعض؟ ما هو العنصر الموحِّد الذي ينظمها؟ – "إنه هو أن هذه الأشياء توجه إلى غرض مشترك". ونحن نسميها "الذات المنتظمة" لأنها هي ذلك القسم من الفرد كله، ذلك القسم الذي ينتظم في كُلّ، بناء على ما به من اهتمامات عامة وغرض مشترك. وهي شيء واحد لأنها تعمل كشيء واحد. وكل كائن حي إنما هو كائن حي لأن العناصر التي يتركب منها تعمل معًا لغرض مشترك. والحق أن هذا هو الذي يجعل من هذه العناصر كائنًا حيًا. كذلك الخلايا في أعضاء مثل القلب والرئتين تؤدي وظيفة واحدة، وكذلك تعمل جميع الأعضاء معًا في الجسم، وبهذا تكوّن كائنًا حيًا في وحدة. وزيادة على هذا فإنه إذا اجتمع عدد ضخم من أفراد ذوي اهتمامات مشتركة، واتصل بعضهم ببعض لأغراض عامة ولغاية مشتركة، فإنهم يكوّنون مُنظَّمة نسميها الأمة؛ فالأمة مثل الكائنات الحية الأخرى، ولكنها

ليست مجرد تجمُّع من هؤلاء الأفراد فحسب، إنما الأمة "منظمة" من الأفراد العاملين معًا. ثم إن هؤلاء الأفراد يظلون أمة واحدة ما داموا سعَّائين للعمل ليس غير. وبمجرد توقفهم عن العمل كفرد واحد ينتفي عنهم الوصف بأنهم أمة واحدة. ونجد "ذات الفرد"، من الناحية السيكولوجية، تتركب كذلك من عدد كبير من العواطف والاتجاهات؛ فإذا تركبت من هذه الأشياء وحدها، كان لكل منها حياته الخاصة. ولكنه لما كان لهذه العواطف والاتجاهات اهتمامات مشتركة، ولما كانت كلها تعمل لغاية مشتركة، فإنها تكوّن منظَّمة نطلق عليها "الذات". إن الذات تتّسق باعتبارها شيئًا واحدًا لأنها تعمل باعتبارها وحدة ليس غير، وإلا فإنها تنحلّ وتتفكك إذا توقفت عن السعي إلى غرض مشترك؛ فهذا هو "العنصر الموحد".

إن الذات وحدة في الوظيفة أكثر منها في البنية، وسوف نطلق "الإرادة" على وظيفة الذات هذه، فالإرادة هي نشاط الذات؛ هي الذات مُتحركة؛ هي الذات عَامِلةً، ولهذا فإن الذات تعتمد على الإرادة في حياتها باعتبارها كائنًا حيًا.

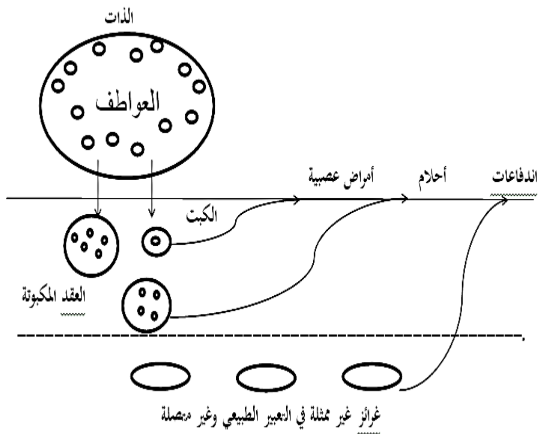
إن العواطف والاتجاهات المستساغة تتصل جميعًا بعضها ببعض وتتماسك لتكوّن الذات، وإن نشاط الذات المتجه إلى المثل الأعلى هو ما نسميه الإرادة، والعقد إنما تكبت لأنها غير مستساغة. ولما كانت هي والغرائز المستجنة تمنع من التعبير الطبيعي، فإنها تتمثل تمثلا شاذًا في الاندفاعات والأحلام والأعراض المرضية العصبية، وكل هذه تكون في صراع مع الذات ومع الإرادة... (انظر الشكل المبين بآخر هذا الفصل)

وينتهي بنا هذا إلى الوقوف على أهمية الإرادة بالنسبة للمسلك؛ فبمجرد أن تتوقف الذات عن العمل كشيء واحد، تتوقف عن كونها وحدة، وتأخذ في الانحلال على الفور، وتصبح أعمالنا ومسالكنا مرة أخرى تحت رحمة الأجزاء المنحلة، تحت رحمة الغرائز والاندفاعات التي لا ضابط لها.

كذلك تكون غير ذواتنا بمعنى الكلمة، في الأحلام وفي حالات الهذيان، وإن كنا

نظل أفرادًا بالمعنى السيكولوجي. إن أعظم محاولات حياتنا هي إقامة أنفسنا في وحدة أعلى واكتمال أرقى، وهي بلوغ تماسكنا وتكاملنا. هذا التحفّز إلى الكمال جزء من طبيعتنا وهو اضطرار لا معدى لنا عنه.

وتتوقف الذات عن أن تكون ذاتًا بمجرد أن تتوقف الإرادة عن العمل، وهذا يفسّر لنا لماذا يستكنه الناس إرادة رجل ما عن طريق خلقه، في أكثر الأحيان؛ فالرجل ذو الإرادة القوية هو الرجل ذو الخلق العظيم. إن الخُلق "صفة الذات" أما الإرادة فإنها وظيفتها. ولا أمل للإنسان في تجنب الكارثة التي تتهدده بها عاصفة من العواصف إلا إذا ظل رافعًا رأسه في مواجهة الرياح والأمواج. إن الإرادة علامة النشاط وأَمَرَةُ الحياة؛ إنها حياة الذات. ولن يتسنى للإنسان الاستمساك بخلقه والمحافظة عليه إلا مادام مستخدمًا إرادته .



"ربما يساعدنا هذا الرسم في إيضاح هذه العمليات؛ فالذات تتركب من العواطف المتقبلة ووظيفتها هي الإرادة. والعقد المكبوتة والغرائز التي حرمت من التعبير الطبيعي تدفع نفسها إلى أعلى وتفلت من باب خلفي في ألوان من الاندفاعات والأحلام والأعراض المرضية العصبية، فيترتب على هذا صراع بين الإرادة من جهة والاندفاعات والأعراض المرضية العصبية من جهة أخرى".

الفصل العاشر

الإرادة

قلنا إن العواطف والاتجاهات تُنظَّم معًا لتكوِّن "الذات المنتظمة"، ولكن من المحقق أن خارج الذات المنتظمة كثيرًا من العوامل النفسية كالعقد والغرائز المقموعة التي تعمل وتقوم بوظيفتها مستقلة عن الذات.

إننا نطلق "الإرادة" على الذات المنتظمة عندما تتحرك متجهة إلى اكتمالها "فالإرادة هي الذات المنتظمة عاملة وهي الذات متحركة". أما الغرائز والعقد فإنها تسمى اندفاعات عندما تعمل وتقوم بوظيفتها.

وهذا التصور للإرادة باعتبارها "وظيفة الذات المنتظمة" أو نشاطها، يلقي ضوءًا على كثير من المشكلات المتعلقة بالإرادة.

(أ) فأول ما يلاحظ أن الإرادة ليست شيئًا له وجود في حد ذاته، ولكنها وظيفة، وظيفة الذات أو نشاطها. وليست الإرادة سلطة مستبدة تستقر في برجها العاجي، وتصدر الأوامر المتنوعة إلى الذات لتنصاع لها الذات، وليست هي التي تعمل مستقلة عن الذات إنما هي وظيفة.. وظيفة الذات، مثَلها مثل الهضم تمامًا في أنه وظيفة المعدة. ولكنها وظيفة حيوية بالنسبة للذات، لأنه بدونها تتوقف الذات عن أن تكون ذاتًا. والذات لا تحقق تماسكها ووجودها إلا ما دامت تعمل، وهي إنما تتماسك ويلتحم بعضها ببعض متى كان لها نشاط عام وغرض مشترك، وهي في هذا مثل الكائنات الحية جميعًا. فإذا ما توقف رجل عن استخدام إرادته فإن ذاته تأخذ في الانحلال وتَسَّاقط كِسَفًا على الفور.

(ب) ثم إن الإرادة ليست وظيفة الفرد "كله"، إنما هي وظيفة ذلك الجزء الذي نُظِّم

منا باعتباره الذات فحسب، وإذن فهناك ما يُستثنى من الإرادة وهو تلك العناصر العقلية التي نُحِّيت عن الذات، ونعني بها العقد المكبوتة والغرائز المقموعة. ولكن هذه العناصر المنحّاة تكون مصطبغة بلون انفعالي قوي، وتسعى إلى التعبير في أكثر الأحيان في اتجاه مضاد للذات، وتصل إلى التعبير فيما نسميه "الاندفاعات" فالإرادة نشاط الذات، أما الاندفاعات فهي تعبير العقد والغرائز أو نشاطها. (انظر الشكل السابق).

وقد ينبعث الاندفاع من غريزة معينة، كما هي الحال عندما يكون لدينا اندفاع إلى السرقة أو الفُضول المزمن أو إلى الانتقام، وقد ينبعث الاندفاع من العقد المكبوتة، كما هي الحال عندما يكون عندنا اندفاع إلى تحريك الوجه في حركات عصبية أو إلى إلقاء أنفسنا أمام قطار متحرك أو إلى قسوتنا على أصدقائنا [١]

ولما كانت هناك عداوة مستحكمة بين الذات المنتظمة وبين العقد والغرائز، فلا بد من أن تكون هناك عداوة ثابتة بين الإرادة والاندفاعات [٢] ولا بد من أن يكون بينها صراع له أهمية كبرى في كل من الخُلقِيّة وعلم النفس المرَضي.

ولا بد من أن تظل هذه العداوة مستحكمة بين الإرادة والاندفاعات ما دامت العقد والغرائز مُبعَدة عن الذات، وإلى أن تُكشف طريقة معينة لتحريرها وتوحيدها مع الذات بواسطة غرض مشترك معين؛ وهذه هي مهمة الطب النفسي.

---

[١] إن الاصطلاح "اندفاع" يستعمل أيضًا للدلالة على اتجاهات الإنسان كأن يقال اندفاعات سارة مثلا. وليس عندنا ما يمنع هذا الاصطلاح من أن يستعمل للدلالة على ذلك المعنى، غير أننا توخيا للوضوح سنستعمله بمعناه الضيق المذكور في صلب الكتاب، وهو التعبير عن العقد المكبوتة والغرائز المقموعة. [المؤلف]

[٢] لما اهتدى "أوجستين"، أول علماء النفس الاستبطانيين إلى هذه الثنائية في النفس وصفها بأنها صراع بين إرادتين، قرر على العكس من "بلاجيوس" أن إرادة الإنسان لم تكن حرة في تحقيق رغباتها بسبب "إرادة فاسدة"، ونحن نرى الآن أن هذه "الإرادة الفاسدة" هي الاندفاعات المنبعثة عن العقد والغرائز، ولا يصح أن يطلق عليها اصطلاح الإرادة على الإطلاق. [المؤلف]

قوة الإرادة وضعفها

إن تصور الإرادة باعتبارها وظيفة الذات المنتظمة يوضح لنا حقيقة ذات أهمية قصوى للصحة النفسية والصحة الخلقية. تلك الحقيقة هي ضعف الإرادة وخورها على وجه التحديد.

ونحن نجد الإرادة هي المسيطرة في أمور الحياة العادية، فهي لكونها تنظيمًا لكثير من الغرائز، ولكونها مدفوعة بأقوى دافع لدى الكائن الحي وهو الحافز على الاكتمال، يكون لها في الظروف العادية من القوة ما يمكنها من التحكم في الغرائز والاندفاعات المناهضة لغاياتها. وأكثر من هذا فإنه كلما أمعنا في اصطناع تلك الإرادة تزايدت قوتها؛ ولكن لها حدودها التي لا تتعداها.

ومما لا يخفى على أحد أن هناك قوى خارجية ليس لإرادتنا سلطان عليها؛ فنحن لا نستطيع أن ننزل المطر من السماء، ولا نستطيع أن نغير مجرى النجوم، ولا أن نجعل ماء البحر يرتد جَزرًا بعد مدَ؛ أو بعبارة أخرى لا نستطيع أن نجعل القوى الخارجية للطبيعة تنصاع لأوامرنا، ولكن الذي لا يعرفه الناس معرفة كافية هو أن الإرادة تضعف أحيانًا عن أن تسيطر على انفعالاتنا ورغباتنا، فليس لنا من سلطان على ما كتب علينا، وليس لنا من سلطان على نفوسنا أحيانًا. وأكثر ما يتضح هذا في الانحرافات العصبية الوظيفية. إن من الأمور التي تصدمنا في علاج المصابين بهذه الانحرافات ضعف إرادتهم ضعفًا تامًا؛ فهؤلاء أناس مصابون بالشلل والانحصارات والمخاوف والأفكار المتسلطة والآلام وفقد البصر وغيرها من الحالات التي ترجع تمامًا إلى أسباب عقلية، ومع ذلك فالإرادة عاجزة في محاولتها اجتثاث هذه الأعراض. ولقد تبين، في الواقع، أن إجهاد الإرادة يجعل هذه الحالات تزداد سوءًا. كذلك الأمرُ في الحالات الخلقية الشاذة، فكما يعجز المريض عجزًا تامًا عن شفاء شلله أو فقد بصره، على الرغم من أنهما يرجعان تمامًا إلى أسباب أو لصفة خلقية كالتشاؤم، أو لانحراف كالفِتيشيّة، أو لهوى كالإدمان على المخدرات، هذا الشخص لا يستطيع التغلب على هذه الأمور بقوة الإرادة أيضًا. ويبدو الاندفاع يمضي في طريقه لا يلوي

على شيء، وهذه خصيصة أساسية من خصائص الأمراض الخلقية.

وتحدث الإرادة وخورها عادة في كل من هاتين الحالتين:

(أ) عندما تثار العقد أو الغرائز إثارة مفرطة، كما هي الحال عندما يطاردنا ثور. عندئذ تنبعث الغريزة انبعاثًا هائلا بواسطة هذا المنبه، حتى إنها لتطغى على "الذات" التي يتضاءل تأثرها بمثلها الأعلى في الشجاعة. ونجد من الجهة الأخرى أن إحساسنا بالواجب وإظهارنا للشجاعة يكونان ونحن في المخابيء، والأماكن الحصينة على درجة كبيرة من القوة بحيث تسيطر الإرادة على غريزة الخوف.

(ب) عندما يكون المنبِّه للذات والإرادة ضعيفًا. مثال ذلك ما يحدث في العطلات من عدم وجود أي باعث يشحذ الإرادة ويلهبها.

إن عدم توافر المثل الأعلى المناسب أو المنبِّه للإرادة من خصائص الأوقات التي تعقب المجاهدة والكفاح، ففي هذه الأوقات تكون الذات منهوكة خائرة، لا قبل لها ببذل أي جهد آخر، سواء أكان سبب ذلك الخوف أم الجنون أم الإخفاق أم تعب الكفاح.. كما تنزع الذات إلى التفكك والانحلال، وتصبح أفعالنا تحت رحمة اندفاعاتنا.

وقد يمكن تحاشي هذا الانحلال بإيجاد مثل أعلى له من القوة ما يلهب الإرادة ويثيرها من جديد، وما يعيد القوة إلى الذات فتقدر عندئذ على تخطي العقبات والصمود لأعاصير المشكلات، وتصبح سيدة الوقف مرة أخرى.

إن ضعف الإرادة لا يمكن أن يُفسر ما دمنا نؤكد – اعتمادًا على الأسس النظرية – حرية الإرادة حرية مطلقة في تقرير جميع أنواع النشاط العقلي، ولا يمكن أن يُفسر هذا الضعف ما دمنا نرى أن الإرادة نشاط يصدر عن الفرد باعتباره وحدة سيكولوجية. ولكننا إذا نظرنا إلى الإرادة باعتبارها وظيفة ذلك الجزء الذي انتظم من الكل، فإن حقائق قوة الإرادة وضعفها على السواء تنجلي وتستبين على الفور. ولكن ما الذي يحسم الخلاف في حالة الصراع بين الإرادة والاندفاع؟! كيف تقرر

أفعالنا ومسالكنا؟.. فلنستعرض الأنواع الآتية من الصراع بشيء من التوضيح:

(أولا) قد يكون سند المضطجع على شاطئ البحر اندفاع إلى الاستحمام واندفاع إلى الاستمرار على حالة الكسل. إن ذاته تكون في حالة فتور وعدم اكتراث باعتباره يوم عطلة؛ ففي مثل هذه الحالة، حالة وجود صراع بين الاندفاعات فحسب، يفوز الاندفاع الأقوى بصفة دائمة؛ فإذا كانت حرارة الشمس أشد "جاذبية" من برودة الماء فإن المضطجع يظل كسلانا مسترخيًا.

(ثانيًا) ولكن، هب أن الذات ليست في حالة فتور وعدم اكتراث، وأنها – على حد قولنا – متشعبة بالمثل العليا الرواقية [1] عندئذ تتمثل الإرادة في الصراع، كما يتمثل فيه اندفاعان. ولا تكون الإرادة خاملة خامدة بل فعالة عاملة على تقرير المنهج الذي يُنتهج. ولما كانت الذات قد تقمصت المثل العليا الرّواقية، ولما كان مبدأ الاستحمام أدنى إلى الرواقية من الاسترخاء، فإننا نستحم. وليس من الضروري أن يكون الفوز للاندفاع الأقوى، لأن الذات قد تحولت إلى جانب الاندفاع الأضعف، ولهذا كثيرًا ما يبدو أن الاندفاع الأضعف هو الذي يفوز، في حين أن النهج الذي ننهجه إنما يتقرر – في الحقيقة – بواسطة الاندفاع الأضعف مُعزَّزًا ومُقوًّى من جديد بالإرادة السعَّادة إلى غايتها. وهذا هو دافع العمل عندنا، ذلك الدافع الذي يوجه الذات إلى العمل بهذه الصورة أو بتلك.

ومن الأمثلة الموضحة الأخرى أن رؤية مجرم قد تنبه عندنا اندفاعات الرثاء له والغصب عليه، وأقوى هذه الاندفاعات، وليكن الغضب مثلا، هو الذي يقرر ما نعمله. ولكننا بدلا من التصرف على حسب الاندفاع الأول (الأقوى) نقدِّم الذات، و"نستأني" ثم نقرر نهائيًا أن المجرم – بعد كل هذا – قد يكون ضحية البيئة في حياته المبكرة، وأنه جدير بأن يرثى له، لا بأن يلام. إن الذات تنتقل إلى صف الاندفاع

---

[1] الرواقية : نسبة إلى المدرسة التي أسسها زينون الفيلسوف اليوناني، وتطلق في علم الأخلاق على الصفة الخلقية للرجل الحكيم كما يراه المذهب الرواقي، وبخاصة استصغار الألم والثبات في وجه الشدائد. [المترجم]

الأضعف، وإننا نُحرَّك إلى الشفقة ونتصرف بمقتضاها، لأنها أكثر ملاءمة للمثل العليا للذات.

(ثالثًا): وربما يكون الصراع صراعًا مباشرًا بين الإرادة واندفاع معين. فقد لا يُتطلب منا إلقاء ثقل إرادتنا إلى جانب هذا الاندفاع أو ذاك. وعلى هذه فإن الذات قد لا ترتبط بالاستحمام أو بالاسترخاء، ولكنها قد تجنح إلى عمل جدي ثقيل كاصطحاب الجدّة أو الخالة في قارب للنزهة. أو أننا – بالرجوع إلى توضيحنا الثاني – قد ننبذ الغضب باعتباره غير صائب، ونترك الشفقة باعتبارها أمرًا عاطفيًا، ونطرح "دَور" القاضي، ونقف عزائمنا على تأييد النظم الاجتماعية التي تسمح بارتكاب الجرائم. أو أن الصراع – إذا أرنا التبسيط – قد يكون صراعًا مباشرًا بين الرغبات الجنسية والذات، وقد يكون صراعًا بين الذات واندفاع إلى الاختلاس أو الغضب أو الهرب.

وفي هذه الحالة تظل المشكلة قائمة؛ فكيف تسيطر الإرادة أحيانًا، وكيف تتغلب الاندفاعات على الإرادة أحيانًا أخرى؟ ما الذي يقرر النهج الذي ينتهجه الإنسان في أثناء الصراع بين الإرادة والاندفاعات؟ وما هي الظروف التي تجعل الإرادة قوية حينا، وتجعلها ضعيفة حينا آخر؟.. هذا أمر يتوقف على أيهما يكون أكثر تَنبُّهًا وتأثرًا، أهي الذات أم الاندفاعات؟!!

الفصل الحادي عشر

المثل الأعلى باعتباره منبهًا للإرادة

ما هو المنبه المناسب لتنشيط الإرادة إذن؟ وما الذي يثير الإرادة مما له من قوة، ويؤدي احتجابه إلى ضعفها؟

إننا نستعمل "المنبه المناسب" بكل المعاني في علم النفس، للدلالة على المنبه الذي تكون أعضاء الحس مهيأة للاستجابة له؛ فالمنبه المناسب للإبصار هو موجات الأثير الموصلة للضوء، والمنبه المناسب للسمع موجات هوائية معينة، والمنبه المناسب للشم ذرات عطرة خاصة في هيئة غازية، والمنبه المناسب للذوق مواد يحدث اتصالها "بالحُليمات الذوقية" التي تحدث على اللسان والحلق تغييرًا كيماويًا معينًا. وهذا الأمر يصدق على الغرائز؛ فالمنبه العادي لغريزة الاستطلاع هو أي شيء غريب، والمنبه العادي لغريزة الهرب هو أي شيء خطر، والمنبه العادي لغريزة الأمومة هو أي ضعيف لا حول له. وللعقد مُنبهاتها المناسبة أيضًا، وقد تثيرها أشياء معينة ترتبط بها ارتباطًا ما؛ فالزهرة الحمراء مثلا قد تحدث صداعًا مَرَضِيًا، وصَكُّ الباب قد يسبب رجفة أو انتفاضة للإنسان.

وكما أن الغرائز والعقد قد تثيرها أشياء معينة، فهناك منبهات خاصة تستطيع إثارة الذات المنتظمة إلى النشاط ممثَّلا في الإرادة، ولكن ما هو "المنبه المناسب" للإرادة؟ وما الذي يستطيع إثارتها إلى النشاط؟ "إن المنبه المناسب للإرادة ذلك المنبه الذي يصلح لإثارة الذات بصفة خاصة إلى النشاط هو المثل الأعلى، أي هو الفكرة أو الشيء الذي يؤدي إلى التحقق الكامل للفرد كله".

وقد رأينا أن الذات تتألف من العواطف والاتجاهات المنتظمة معًا لغرض مشترك وغاية واحدة، وأن المثل الأعلى هو الذي يحدث بلوغه الاكتمال والسعادة، وهما

مقصد الذات وغرضها، فإذا عرض للذات فكرة أو شيء، وبدا لها أنه يؤدي إلى كمالها وسعادتها فإنها "تنبه" عندئذ بواسطة ذلك الشيء أو تلك الفكرة، ومن ثم تتجه الإرادة إليه، مثلما يستيقظ الإحساس أو تستيقظ الغريزة بواسطة مُنبهها الخاص، وفي حالة احتجاب المثل الأعلى تصبح أفعالنا تحت رحمة اندفاعاتنا.

إذا وُجد مثل هذا المثل الأعلى فإن الإرادة تُثار وتسيطر على المسلك. وإذا لم يوجد فإن الإرادة تكون في خمول وخمود، بينما تنبعث الاندفاعات إلى النشاط. إننا نعلم ما للمثل الأعلى من القدرة على تحريك الإرادة في الأمور العادية، ولذلك فنحن في علاج الآثم نضع أمامه ما يسمو من المثل العليا، ونذكره بما سيجره على أسرته من العناء، كما نذكره بمثله العليا السابقة، وباحترام ذاته، ونحاول أن نبين له أنه لا يمكن أن يظفر بالسعادة إلا عن طريق الشجاعة والإيثار. وهكذا نحاول إثارة إرادته إلى عمل جديد عن طريق تزويده بمثل أعلى جديد.

وإذا كانت الإرادة تعبيرًا عن الذات فإنه يبدو أن الذات إنما تختار مسلكها بناء على رغباتها الخاصة فحسب. هذا حق إلى حد ما؛ فهي لا تستطيع أن ترغب في عمل من الأعمال التي تناقض طبيعتها الخاصة، ومن الطبيعي أن الرجل المستقيم لا يستطيع أن يرغب في السكر، وأن الأمين لا يستطيع أن يرغب في السرقة. وهناك أمور كثيرة لا تلائم طبيعتنا لدرجة أننا "لا نستطيع عملها أبدا"

ومن المرجح أن أي قارئ لهذا الكتاب قد لا يستطيع الإقدام على القتل بإرادة جادة، ذلك أن طبيعته كلها تثور ضد القتل، وأن ذاته إنما تقدر على العمل في حدود الطاعة لطبيعتها الخاصة وللقانون ليس غير. ومن الطبيعي أن الإرادة لا يمكن أن يحركها مثل أعلى مُنافٍ لطبيعة الذات وجِبِلَّتها، أو كما يثير المنظر المضحك غريزة المقاتلة؛ فإذا كان للذات أن تعمل أو تختار فإنها يجب أن تختار في حدود مبدأ واحد، وفي نطاق ناحية واحدة ليس إلا. إن ما يحتم العمل على الإرادة هو بصفة دائمة فكرة اكتمال الذات وسعادتها، وإن للذات غاية واحدة ومقصدًا واحدًا، وهي – إذ تتحرك – إنما تتحرك إلى إشباع غايتها الخاصة، شأنها في ذلك شأن أية غريزة فردية.

ولكن من الحقائق القائمة أن المستقيم يسكر أحيانًا، والشفيق يقسو والبخيل يحسن. فلماذا هذا؟ كيف يختار الناس ارتكاب الخطأ إذا كان المثل الأعلى يمهد لتحقيق الذات هو الذي ينبه الإرادة ويثيرها؟.. يرجع ذلك إلى أن الذات يمكن أن ينبهها ما يسمى "بالمثل العليا غير المناسبة" كما تنبهها المثل العليا المناسبة.

وهذا يتفق في نواح معينة مع ما يحدث في الإحساسات والاندفاعات؛ فلعل من المعلوم أن لكل إحساس منبهه المناسب الذي تكون أعضاء الحس مهيأة للاستجابة له. ولكنه يحدث أحيانًا أن تتنبه أعضاء الحس ويحدث الإحساس بواسطة منبه آخر غير "المنبه المناسب"، فبينما تكون موجبات الأثير هي المنبه المناسب للإبصار، فإن الإبصار قد يحدث أيضًا عن طريق الضغط على جوانب المقلتين. وبالمثل بينما تكون الأشياء الساخنة هي المنبه الطبيعي المناسب لإثارة مناطق الإحساس بالحرارة على الجلد، فإن هذه المناطق قد تنبهها الأشياء الباردة أحيانًا؛ فالقضيب الحديد البارد قد يُحس ساخنًا في يوم زمهرير. والذات كذلك أيضًا، قد ينبهها منبه غير مناسب؛ فربما يركز الإنسان كل إرادته وكل نفسه في الاختلاس أو السكر، أو الحصول على رتبة أو نوط. وربما يكون هذا "اختيارًا خاطئًا"، لأن الإرادة لم يثرها المنبه المناسب، أي المثل الأعلى الذي ينتج الاكتمال والسعادة فعلا، ولكن الذي أثارها "مثل عالية زائفة" تُخُيِّل أنها تنتج الاكتمال والسعادة، وهي في الحقيقة لا تنتج ذلك وكثيرًا ما يشتهر المدمن على المورفين مثلا – بضعف الإرادة؛ وليس الأمر كذلك، لأنه في سعيه للحصول على بضع حبات من المورفين يذرع السماء والأرض، ويُظهر من تصميم الإرادة واحتمال المشقة ما قد يُخجل مضرب المثل في هذا المضمار، ولكنه يتبع مثلا أعلى غير مناسب، غير مناسب بمعنى أنه يخفق في إشباع غايات الذات.

وإلى هنا ينبغي أن نُعدِّل عبارتنا ونقول: إن الإرادة إنما يثيرها إلى النشاط فحسب، ذلك المثل الأعلى الذي "يبدو للذات" أنه ينتهي بها إلى تحقيق الذات وسعادتها. أما كون المثل الأعلى ينتج فعلا تلك السعادة في الواقع، فهذه مسألة أخرى: يكفي أن يبدو للمرء نفسه أن المثل الأعلى، سواء أكان السكر أم الإنسانية

وحب الخير العام، يؤدي إلى تلك الغاية: فإذا كان يؤدي إليها فعلا فإننا نسميه "مثلا أعلى صادقًا"، وإذا كان لا يؤدي إليها فإننا نسميه "مثلا أعلى زائفًا".

والمنبه المناسب هو ذلك المثل الأعلى الذي يمكن أن يحدث الاكتمال، ويتيح السعادة، والمنبه غير المناسب هو الذي يلوح للفرد أنه يؤدي إلى سعادته ولكنه يخفق في تحقيق ذلك فعلا؛ فهذا "مثل أعلى زائف" يقال عن صاحبه إنه قد قام "باختيار خاطئ" أو قد أساء الاختيار.

ما الذي نعنيه إذن عندما نقول إن أحد الناس يختار اختيارًا صائبًا أو خاطئًا؟ إن علم النفس لا يصدر أحكامًا في الميادين الخلقية؛ ولكنه يرى من ناحيته أن الإرادة "تختار اختيارًا صائبًا" عندما ينبهها مثل أعلى يحقق السعادة والاكتمال في الواقع تحقيقًا فعليًا، وأنها "تختار اختيارا خاطئًا" عندما يثيرها ما يبدو أنه يمهد لتحقيق السعادة والاكتمال، ولكنه في الواقع لا يقوم بذلك، أي عندما يثيرها منبه غير مناسب. ومع ذلك فالإنسان الذي يختار المثل الأعلى اختيارًا خطأ أو صوابًا على حد سواء، يرى أن ذلك المثل الأعلى لا بد من أن يتيح السعادة له؛ فالمدمن على المورفين والخليع والشحيح، قد أصروا باهتمام على استهداف مثل أعلى لا يؤدي في الواقع إلى السعادة الحقيقية. وربما يعلمون أن ذلك المثل الأعلى مثل خاطئ، بمعنى أنهم يعرفون أنه مثل أعلى لا يقره المجتمع، ولكن يبدو لهم أن منهجهم في الحياة أصوب منهج، أي أنه هو الذي يجعلهم أكثر الناس رضى وحبورًا. ونحن لا نستطيع أن نحملهم على ترك منهجهم ذاك إلا بأن نجلو لهم مثلا أخلاقية عليا مناسبة، ونريهم كيف يصبحون سعداء باستهداف هذه المثل وحدها.

حرية الإرادة

إن مسألة حرية الإرادة مشكلة عملية جوهرية تواجه عالم النفس الذي لا يهمه التفكير فيها من الناحية النظرية الصرفة، ولا يمكن أن تعرض له هذه المشكلة إذا كانت الإرادة حرة تمامًا، ولم يكن في حريتها شك أو جدال؛ لا يمكن أن تعرض له

والحالة هذه إلا كما يعرض السؤال عما إذا كان الإنسان يستطيع تنفس الهواء أو لا يستطيع. ذلك لأن الحقائق الواضحة للعيان لا تثير مشكلة ما.

والأمر الذي تهمنا معرفته هو ما إذا كان الإنسان حُرًا في اختيار مثله الأعلى وفي السعي إليه وبلوغه، أو أنه ليس حرًا في ذلك كله، وإنما هو مُجبَر مرغَم على أن يتحمل العذاب المضني في سبيل الوصول إلى ظروف البيئة تطويقًا يحول بينه وبين ما يطمح إليه.

أمستطيعون نحن أن نفعل ما نريد؟! إننا سنعالج هذا الموضوع بهذه الروح العملية:

(أولا) حرية الاختيار:

لاحظنا أن المثل الأعلى يمكنه أن يحفز الإرادة للسعي إلى بلوغ ذلك المثل، وفي كل يوم تُجلَى للذهن آلاف من المثل العليا، فتختار الذات من بينها تلك المثل التي تظن أنها تُوصل إلى غرضها. وما نسميه اختيارًا هو الحكم القائم على التبصر والتمعن، بأن هذا المثل الأعلى أو ذاك هو خير مُوصِّل إلى اكتمالنا. إن اختيارنا يتقرر دائمًا بواسطة هذه الغاية، ولكن التبصر في أحسن الوسائل إلى هذه الغاية والحكم بهذا، يشعرنا بالإحساس بالحرية، فالاختيار إذن له علاقة بوسيلة تؤدي إلى غاية هي نشاط للذهب. وعلى هذا يكون الاختيار أولا وبالذات نشاطًا للذهن، للقوة العاقلة، للفكر، لا للإرادة. إن حكمنا هو الذي يقرر أي مثل من جمهرة المثل العليا الصادقة والزائفة، هو الذي يزودنا بالوسيلة إلى إشباع ذلك الطموح إلى الكمال، ذلك الطموح الذي يستحثنا، كما يستحث كل كائن حي، إلى غايتنا النهائية وهي الاكتمال. وما دامت الذات قد تبصرت واختارت فإننا نكون في الظروف العادية أحرارًا في اتباع مثلنا الأعلى. والحق أن هذا هو الشيء الوحيد الذي تتاح لنا الحرية في اتباعه، وهو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يستثيرنا لأنه الشيء الوحيد الذي يبدو بصفة قاطعة أنه ضمين لتحقيق السعادة.

ولكن من المؤكد أن هذه الحقائق يمكن أن تصاغ في قالبين: أحدهما "الحتمية" وثانيهما "الحرية"؛ فالإرادة حرة في السعي إلى اكتمالها، حرة في التوجه إلى المثل الأعلى الذي قد ينتهي بها إلى الاكتمال، وهي قادرة على هذا التوجه في أكثر الأحيان. ثم إنها في الوقت نفسه محدودة بالمثل الأعلى وبالطموح إلى الكمال وتحقيق الذات، ذلك الطموح الذي لا يرضيه إلا المثل الأعلى؛ فإذا لم تُستثر الإرادة بمثل هذا المثل الأعلى فإنها تخر صريعة الاندفاع السائد في تلك اللحظة.

(ثانيًا) حرية الإرادة باعتبارها حرية الذات:

وإذا ضربنا الذكر صفحًا عن حرية الاختيار، فإن هناك شعورًا بالحرية التي تتمتع بها الذات في حالة تحررها من جميع أنواع الصراع، وذلك بإطلاق جميع عقدها، وعندما تكون الذات حرة تكون الإرادة حرة؛ فحرية الإرادة هي حرية الذات. ولكن هذه الحرية لا تتحقق إلا باستئصال كل صراع وكل عراك في الإنسان، ولا تتحقق إلا بتكوين توافق تام بين جميع الاندفاعات. إن الذات المتوافقة توافقًا تامًا، الذات المتناغمة تناغمًا تامًا، هي الذات الحرة حرية تامة. وأينما وُجد الصراع فليست هناك حرية حقيقية، لأن الحرية معناها حرية العمل وحرية قيام الفرد بوظائفه. إننا عندما نعمل بناء على الاندفاع لا نكون أحرارًا، بسبب وجود العداوة الدائمة بين الذات والتعبير عن العقد المكبوتة أو عن الغريزة. ويتضح انعدام الحرية في حالات النوراسثنيا، تلك الحالات التي تتوفر الإرادة فيها على كبت الغرائز والعقد لدرجة أنه لا يتبقى من قوتها شيء لشئون الحياة العادية. ومن خصائص هذه الحالات أن أصحابها يشكون من الأرعاض المَرَضية للتعب وخور الإرادة. إنما تتحقق حرية الإرادة بنجاح عن طريق استهداف مثل أعلى جدير بتنظيم جميع الغرائز، مُوصِّل إلى أبعد مدى من تحقق الذات. وهذا هو وجه الصواب في قول "أوغسطين" الذي يبدو ظاهرة مغايرًا للحقيقة، وهو "أننا أحرار فحسب إذا اخترنا الخير"

والذات تُوسّع حريتها وتَمُد أفقها عندما تختار اختيارًا صائبًا، أي عندما تختار ما يؤدي فعلا إلى سعادتها واكتمالها، وهي بهذا العمل لا بد من أنها تزود الإرادة بقوة

أوفر؛ فحرية الإرادة إذن ليست "ستاتيكية" ولكنها "ديناميكية" متكاملة متزايدة، وهي متوقفة على تكامل بلوغ هذه الوحدة الكبيرة.

ونرجع إلى الطب النفسي مرة أخرى فنقول إن العقد الانفعالية عندما يطلق سراحها سواء أكانت عقد انفعال جنسي أم خوف أم طمع، فإن الانفعالات الغريزية التي أطلق سراحها تندرج تحت سلطان الإرادة وتنتظم في ذات أقوى. والواقع أنه ليس في الطب النفسي مشهد أروع من ملاحظة مريض يَمرّ، في أثناء العلاج، بعاصفة انفعالية بمجرد بعث ما نَسِيه من الخوف أو الفزع الجنسي، ثم يستقبل حالة هدوء عقلي يستمتع فيها بالحرية وتنَفّس الصعداء. ولا يمكن تحقيق مثل هذه الحرية بإطلاق سراح العقد والغرائز المكبوتة فحسب، ولكنها يمكن أن تتحقق أيضًا بِعَرضِ مثل أعلى مُلهِم، يتصف بقدرته على إحداث مثل هذه الثورة في النفس، هذه الثورة التي يترتب عليها أن تنبعث العواطف وكذلك الانفعالات التي ربطناها بأمور فاسدة غير صحية، تنبعث لتربط نفسها بالمثل الأعلى الجديد. وهذا هو ما يحدث عادة في التحول الديني أو الرِّدة الدينية.

وفوق هذا، ليس هناك شيء غير التحليل النفسي وغير الدين يمكن أن يحط عن الإنسان عبء إقامة خلقه القويم عن طريق استخدام الإرادة؛ على أن يدعم التحليل بالتركيب، والإيحاء بالعزم، والدين بالمجاهدة الخلقية.

الفصل الثاني عشر

المثل الأعلى

إن المثل الأعلى هو أقوى عامل في تقرير خلق الإنسان وفي تعيين مسلكه، لأنه هو وحده الذي يستطيع تنبيه الإرادة وتنظيم جميع الغرائز في كُلٍّ واحد متناغم متوافق؛ وبدونه يصبح الإنسان تحت سلطان التأثيرات المشوشة التي تحدثها الغرائز المصطرعة، وبه تلتحم الشخصية بعضها مع بعض، وتتماسك متجهة إلى غرض واحد مشترك "إن المثل الأعلى هو الذي يحدث بلوغه الاكتمال وتحقيق الذات" وهو الذي ينبّه الإرادة إلى النشاط على الفور، ويقرر اتجاه النشاط ونوعه.

ويقال: إن المثل الأعلى هو مجرد نتيجة للبيئة، فهل نكون على شيء من الصواب إذا اعتبرناه عاملا ثالثًا يختلف عن الوراثة وعن البيئة؟

ربما تكون كل فكرة من أفكارنا قد قررتها بعض الحالات العقلية السابقة، أي أننا ربما نضطر إلى الإيمان بالحتمية النفسية، وربما يكون المثل الأعلى في هذه الحالة نتيجة للبيئة في رأي من الآراء.

ولكن المثل الأعلى يعتبر، إذا كان صادقًا، فكرة ذات صفة خاصة. هو فكرة جديرة بإشباع سعي النفس إلى الاكتمال، والفكرة حقيقة نفسية في حد ذاتها، والمثل الأعلى فكرة لحالة خاصة تتفق مع طبيعة الأشياء بشكل يمكّنها من أن تجتذب إليها انفعالاتنا كلها، ومن ثم فهي تشتمل على كل ما يمكّن النفس من تحقق الذات. إن كل فكرة من ملايين أفكارنا تؤثر على خلقنا، بيد أنه لا شيء يصل بنا إلى الاكتمال الذي نطمح إليه سوى مثل أعلى صادق. والأفكار كالحصى الذي يعترض الماء على شاطئ البحر، أما المثل الأعلى فكالجرم السماوي الذي يتحكم في حركات المدّ والجزر.

فإذا نظرنا إلى المسألة من الناحية "الاستاتيكية" كان علينا أن نعتبر المثل الأعلى عاملا من عوامل البيئة فحسب، ولكننا إذا نظرنا إلى الحياة وإلى مسلك الإنسان من الناحية "الديناميكية" – والحياة متحركة وليست بساكنة – كان من المحتم أن يعتبر المثل الأعلى الذي يستطيع وحده تنبيه الإرادة وبلوغ تحقق الذات، أقوى عامل في تقرير الخلق لدرجة أنه قد يعتبر من نوع يختلف عن جميع ما في البيئة من العناصر الأخرى.

وإدخال هذا العامل الجديد في حياتنا إلى جانب العاملين اللذين سبق الحديث عنهما وهما الغرائز الموروثة والتأثيرات البيئية، يُغيّر طابع جميع أنواع نشاطنا تغييرًا شاملا.. إنه يُحوِّل سلوكنا الحيواني إلى مَسلك إنساني، ويحوّل غاياتنا إلى أغراض.

إن الكائن الحي إذا كان مدفوعًا بالغريزة والبيئة وحدهما فإننا نسمي ما ينتج "سلوكًا"، أما إذا اشترك مع القوى الوراثية والقوى البيئية مثل أعلى شعوري أو غاية يتجه إليها الكائن الحي سمّينا النتيجة "مسلكًا"، ولهذا نذكر السلوك ونقصد به سلوك الحيوان، ونذكر المَسلك ونقصد به سلوك الناس. ثم إن الغاية تختص بصفة أخرى، فكل عمل غريزي يؤدي إلى نتيجة ما، أو إلى "غاية" معينة، ولكن هذه الغاية إذا أدركها الإنسان إدراكًا شعوريًا، وسعى إليها بمحض اختياره فإنها تسمى "غرضًا"، ولهذا نقول "غايات" الطبيعة، لأن الطبيعة بريئة من أي مقصد شعوري، في حين أننا ننسب "الأغراض" إلى الناس

ولم تقرر بعد ما هية المثل الأعلى الصادق، إنه طِلبة جميع الفلسفات، وطلبة علم الأخلاق والدين وعلم النفس، ومع ذلك فإنه لم يتقرر بعدُ مثلٌ أعلى واحد يمكن أن يكون عالميًا مُتقبَّلا؛ فالفنان يرى مثله الأعلى في "الجميل" والفيلسوف يجد مثله الأعلى في "الحقيقة"، والأخلاقي يرى مثله الأعلى في "الخير" أو "الصواب"، والنَّهِم يلتمس مثله الأعلى في معدته، والقُلَّبُ في طريقته، ورجل الدين يرى مثله الأعلى في الإله. ومن الناس الأبِيقوري والرواقي والبلشفي والمسيحي. ومنهم من يتخذ شعاره "الحرية والمساواة والإخاء"، ومن يكون شعاره "التهديد باستعمال العنف والسلاح

لسفك الدماء"، ومن يكون شعاره "محبة الله والناس"، ولكنه مهما يكن المثل الأعلى فإنه يُختار باعتباره مؤديًا إلى السعادة الكاملة؛ ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن نعتبره مثلا أعلى صادقًا إلا إذا كان محققًا لتلك الغاية بصفة فعلية.

وكما أنه ليس من غرضنا أن نحاول تحديد المثل الأعلى المطلق، فليس من غرضنا أيضًا أن نحكم على القيم الخلقية للمثل العليا المختلفة، ولكننا قد نحاول أن نجلو المبادئ التي ينبغي أن يقوم عليها تقرير "المثل الأعلى الصائب"، فلذلك قيمة سيكولوجية تضارع تمامًا ما اصطلح على تسميته بالقيمة الخلقية، تلك هي قيمة تحقق الذات والسعادة.

إن "المثل الأعلى الصائب" هو – من الناحية السيكولوجية – ذلك الذي يستطيع جَلبَ التوافق للنفس، باجتذاب الانفعالات الغريزية جميعًا، وهو الذي يستطيع باستثارة الإرادة إلى غرض مشترك أن يصب الفرد باعتباره وحده سيكولوجية في قالب كائن حي، وهو الذي يضمن تحقق الذات والسعادة، وذلك بإشباع السعي إلى الاكتمال.

إن حيازة مثل أعلى أو غرض في الحياة لهي إذن أهم الأمور الضرورية للإرادة القوية والخلق المتزن. أما ما تحتاج إليه الإرادة لتقوى وتنمو فهو الإلهام لا التمرين.

الفصل الثالث عشر

تحقق الذات والسعادة

رأينا فيما سبق أن النعمة الكبرى والغاية القصوى للإنسان هي "الاكتمال" أو "تحقق الذات". والحالة والوجدانية التي تصاحب الشعور بالاكتمال وتحقق الذات هي ما نسميه السعادة. فالإنسان السعيد كل السعادة هو الإنسان الذي يتاح له أن يعبر عن غرائزه جميعها تعبيرًا متوافقًا.

السعادة واللذة

يجب أن نميز بوضوح بين هاتين الحالتين الذهنيتين؛ فاللذة هي الصبغة الوجدانية التي تصاحب التعبير الانفعالي عن أية غريزة من الغرائز، والسعادة هي الصبغة الوجدانية التي نبلوها حين نعبر عن الانفعالات الغريزية تعبيرًا متوافقًا. وعلى هذا النحو نتكلم عن لذة الوجدانات الجنسية، ولذة إشباع حب الاطلاع ولذة السيطرة. وكل صبي يعرف اللذة التي يجدها في معركة حامية، وهي لذة التعبير عن غريزة المقاتلة. وليس ثمة غريزة إلا وهي مرتبطة بلذة التعبير عنها، لأن اللذة هي الصبغة الوجدانية التي تصاحب هذا التعبير. حتى أن غريزة كغريزة الخوف لا تكون مؤلمة إلا مادامت مقموعة، فإذا أتيح لها التعبير الطبيعي عنها بالهرب صحبها شعور بالارتياح اللذيذ. ولكن لماذا كان الأخلاقيون ينظرون دائمًا إلى اللذة نظرة شك واتهام؟ هم على حق في ذلك لأن اللذة في التعبير المفرد عن غريزة واحدة، هذه اللذة تعني عادة وبأصل طبيعتها قمع الغرائز الأخرى، بينما نحتاج لنحصل على السعادة إلى التعبير الكامل عن الغرائز جميعها؛ فالرجل الذي يعكف على اللذة الجنسية لا يفعل ذلك إلا بكبت الغرائز الأخرى، كغرائز الطموح مثلا، وإذا أطلق العنان نفسيًا وسلوكيًا لغريزة المقاتلة عنده فإن هذه الغريزة تعارض انفعالا أخرى أرق هي وجدانات

الإشفاق والحنان والرحمة. بل إنه لو سمح لعدد من غرائزه بالظهور في فترات مختلفة فجعل للجنس وقتًا وللطموح وقتًا فقد يعجز عن الوصول إلى ذلك التوافق بين الغرائز، ذلك التوافق الذي لا تنتج السعادة بغيره. وإذن فاللذة تعجز عن إرضاء الفكرة السيكولوجية في تحقق الذات كما تعجز عن إرضاء الفكرة الأخلاقية في الخَيرِيّة، لأنها إذ تشجع سيطرة غريزة واحدة تميل إلى تفكيك الذات ككل، وتؤدي إلى الشقاء.

وإذن فاللذة ليست كما يقول صاحب مذهب اللذة [١] هي "جماع اللذات" لأنك لا تستطيع أن تضيف اللذات بعضها إلى بعض لتحصل على سعادة ، إلا كما تستطيع أن تجمع عددًا من الثوريين كلهم يطمع في أن يكون ملكًا لتسمي ذلك المجموع دولة؛ فالسعادة لا تتوقف على مجموع اللذات الغريزية بل على تركيبها وتنظيمها نحو غاية مشتركة السعادة لا تتوقف على التعبير عن الذات، بل على تحقيق الذات. على أن السعادة التي لا تكون لذيذة ليست بسعادة حقة؛ فالسعادة هي الحالة الوجدانية التي تصاحب التعبير عن جميع الغرائز، ومن ثم فمبدأ اللذة موجود إلى السعادة، ولكنها أكثر من اللذة لأنها لا تحدث صراعًا. إذ في حالة اللذة تحارب كل غريزة للتعبير عنها دون غيرها، فيقع التنافر، أما في السعادة فيكون التوافق بين جميع الغرائز، ذلك التوافق الذي يتحقق بتوجيه الغرائز نحو غاية أو مثل أعلى.

السعادة والسرور

على أن هناك أحوالا تسيطر فيها غرائز مفردة على الشخصية كلها، وإن تلاءمت مع المثل العليا للذات ككل؛ فقد لا تتفق غريزة المقاتلة مع الانفعالات الأكثر رقة، ما هي الحال إذا غضبنا على شخص نحبه حبًا عظيمًا، ولكنها قد تكون صادرة عن وجداناتنا الرقيقة نحو كائن مظلوم إذا نحن صببنا غضبنا على الوحش

---

[١] مذهب اللذة: كل مبدأ يجعل البحث واجتناب الألم هما القاعدة الوحيدة للأخلاق، ولا ينظر إليهما من حيث شدة صبغتهما الانفعالية، لا من حيث الفروق الكيفية التي يمكن أن توجد فيهما. [المترجم]

الذي يضطهده. وفي مثل هذه الحالة نطلق على هذا الوجدان اسم "السرور"، فالسرور هو الصبغة الوجدانية التي تصاحب التعبير عن أية غريزة من الغرائز المتلائمة مع عواطف الذات"، وعلى هذا النحو نتكلم عن سرور الأمومة، لا عن لذة الأمومة، لأن الأم وإن سيطر عليها هذا الانفعال سيطرة كاملة لوقت ما، فإن التعبير عنه يتوافق توافقًا تامًا مع وجدانات "الذات".

واستعداد الذات للقبول هو الذي يمنح السرور صفته المميزة، فهو صفاء اللذة، وهو تمام السرور. وقد يكون في أية معركة لذة، أي تعبير عن غريزة المقاتلة، ولكنك إذا ركلت طاغية مُذلا بقوته فهذا هو السرور الكامل، لأنه ينال الموافقة التامة من الذات. ولا ينبغي الخلط بين سرور الحب الجنسي في الزواج مثلا وبين لذات التحلل والانطلاق في الأمور الجنسية، فكلاهما تعبير عن غريزة واحدة، ولكن الأول مقبول عند الميول العليا للذات على حين أن الثاني غير مقبول.

ولهذا نتكلم عن اللذة الجنسية حين أن الثاني غير مقبول، ولهذا نتكلم عن اللذة الجنسية حين يكون التعبير عن هذه الغريزة بمنأى من شعورنا الأخلاقي، ونتكلم عن السرور الجنسي حين يكون التعبير عنها متلائمًا مع عواطف الحب. ومثل هذه التعبيرات عن الوجدانات الجنسية لا يهدم حب الزوج والزوجة، بل على العكس من ذلك يزيده عمقًا، على حين أن التحلل الجنسي المطلق من ناحية، أو العفة الجنسية التي تأتي من فكرة خاطئة في أن الغريزة ما هي إلا لذة وضيعة، من ناحية أخرى، كثيرًا ما ينتجان القلق والتبرم، ويؤديان إلى إضعاف الحب.

ثم إن هناك خلافًا بين صفة السرور وصفة السعادة؛ ففي تعبير السرور شيء من النشوة والانطلاق، على حين أن السعادة حالة نفسية أقل غلوًا وأكثر ثباتًا، ولكن السرور تعبيرًا عن غريزة واحدة فهو شيء عابر، بينما السعادة حالة دائمة، حتى أننا لا نسمي فرحة الأم بطفلها سعادة وإن عاونت على اكتمالها وسعادتها؛ فالسعادة أعظم من السرور، لأن السرور يتيح التعبير عن غريزة واحدة، أما السعادة فتتيح التعبير عن الذات كلها، الذات التي تتألف، آخر الأمر، من جميع الغرائز.

هذه الاعتبارات ستعيننا على تعريف المثل الأعلى على وجهه الصحيح؛ فتحقق الذات لا يمكن أن يكون فيه كبت، لأنه يتضمن التعبير عن جميع الغرائز، وإذن فالتزهد[1] لا يمكن أن يفي بالشروط التي نضعها للمثل الأعلى الصحيح، لأنه يلتمس السعادة بكبت مبدأ اللذة. وما دام الجسد في صراع مع الروح، والروح في صراع مع الجسد فالنفس تظل منقسمة على نفسها [2] ونبذ بعض الغرائز مثل الغريزة الجنسية وإنكارها لا بد وأن يؤدي إلى صراع، ومع الصراع لا تكون سعادة.

إن تحقق الذات هو قانون الحياة، وكل المثل العليا التي تقاوم هذا القانون ستمضي في سبيل أولئك الذين يحاولون أن ينتصروا على الطبيعة بتحطيم قوانينها، بدلا من إطاعتها وتنظيمها؛ فالمثل الأعلى "التزهدي" القائم على إنكار الذات ينتهي بإفناء الذات، والمثل الأعلى "الرواقي" الذي يحاول أن يسمو على الغرائز يحصل على الشكل بدون الطاقة، والمثل الأعلى بدون الغرائز فكرة بدون قوة، والخلقية التي تقف أمام السرور تحصل على الاستقامة على حساب الحياة، والدين الذي ينفي الانفعال يخنق روح الدين وهي الحب. كل هذه المثل تعجز عن ضمان تحقق الذات والسعادة بقدر ما تتضمن من الكبت، وهي من أجل ذلك زائفة؛ فالرجل السعيد لا كبت عنده، وغاية العلاج النفسي جميعه في الوقت الحاضر هي أن يطلق الانفعالات المتصلة بعقد مرضية، ويمكن الذات بذلك من أن تحققه تحققًا كاملا.

الرجل السعيد هو ذلك الذي يجد في الحياة تعبيرًا متوافقًا عن غرائزه كلها، عن غرائز الطموح وإثبات الذات في مهنته، وعن غرائزه الجنسية في الزواج، وعن غرائز الوالدية في أسرته أو في عمل الخير، وعن استطلاعه في البحث، وعن حبه للظهور في الكلام أو الكتابة أو الرسم، وعن غرائز المقاتلة والغضب في دفاعه عن معتقده؛ هذه

---

[1] التزهد – الزهج: منهج أخلاقي مؤداه عدم المبالاة باللذة والألم، والقصد الشديد في إشباع الغرائز الحيوية أو النزعات الحسية الطبيعية. [المترجم]

[2] لأن "الجسد" في حقيقة الأمر معنى سيكولوجي وليس بجسمي. [المؤلف]

الغرائز وغيرها حين توجه نحو غرض مشترك عام كأن يعيش من أجل بني جلدته تكون قمينة بأن تمنحه سعادة لا حد لها.

السعادة والخيرية[1]

إن التناقض المظنون بين الخيرية والسعادة يرجع – إلى حد كبير – إلى فكرة خاطئة عن كل من الخيرية والسعادة، وأولئك الذين يحاولون أن يكونوا خيِّرين غير سعداء ينجحون في ألا يكونوا من هؤلاء ولا من أولئك؛ فالخيرية هي التعبير المسلكي الملازم للنفس الكاملة السعادة، ومَثَل الخيرية يكون ناقصًا إن لم يُفض إلى السعادة. وهل يصح في الأذهان أن مثلا أعلى يؤدي إلى الشقاء هو المثل الأعلى الصحيح؟ إن الفهم الدنيوي العام والمبدأ السيكولوجي كليهما ينكران التقوى الكئيبة المنقبضة، وهذا صحيح من الناحية السيكولوجية حتى أنه ليجوز لنا أن نعتبر مَحَكَّ أي مثل أعلى في الخيرية هو أن السعي إليه وبلوغه يجعلان الناس سعداء.

ولكننا سنرى أن هذا المثل الأعلى السيكولوجي لا يمكن تحقيقه مع تجاهل المثل العليا الأخلاقية؛ فنحن لا نستطيع أن نكون سعداء دون أن نكون أخيارًا، لأن من بين الغرائز الكثيرة التي تتوق إلى الإشباع ما هي إيثارية الجوهر في أغراضها، كغريزة الأمومة والغرائز الاجتماعية، ومن هذه الناحية تختلف السعادة عن اللذة التي يمكن أن تكون أنانية محضة، إذ هي التعبير عن الغرائز الاجتماعية. ومن هذه الناحية تختلف السعادة عن اللذة التي يمكن أن تكون أنانية محضة، إذ هي التعبير عن الغرائز الفردية التي قد تكون مركزية اللذات تمامًا؛ فنحن لا يمكن أن نكون سعداء إلا إذا كانت لنا علاقات صحيحة مع غيرنا، وهذه العلاقات الصحيحة تنطوي على الخيرية في المسلك.

إن المثل السيكولوجي يجب أن يستبعد كل فكرة في الخيرية لا تنتج السعادة، ويجب أن يستبعد أيضًا كل فكرة في السعادة تناقض الخيرية.

---

[1] الخيرية: صفة الحسن الخلقي، سواء أكان في الأشخاص أم في الأشياء. وهي مصدر صناعي كالوطنية.. الخ.

السعادة والظروف الخارجية

السعادة كيفية من كيفيات النفس، حالة وجدانية تصاحب التعبير عن الغرائز كلها، وهي مستقلة إلى حد كبير عن الظروف الخارجية. هنالك بالطبع ظروف معينة تؤدي إلى السعادة أكثر من غيرها، ولكن الظروف الخارجية ليس لها شأن كبير مادامت نستتبع التعبير المتوافق عن الانفعالات الغريزية، حتى جدران السجن الحجرية وقضبانه الحديدية لا تستطيع أن تحبس خيالات الحب.

وقد تجد زوجة الراعي تعبيرًا كاملا عن غرائزها كلها في الكوخ، مع زوجها وبين أطفالها، وبذلك تحيا حياة سعيدة مليئة إلى الدرجة القصوى، وعلى العكس من ذلك قد تملك السيدة المترفة كل ما تستطيع الحياة أن تمنح "إلا الحافز إلى الحياة"، وإذ ينتفي كل مثل أعلى أو غرض في الحياة لا يكون ثمة ما يثير الغرائز أو الإرادة، ولا تكون ثمة سعادة.

الواجب والمثل الأعلى

من الأقوال أن المثل الأعلى الأوحد هو أن نؤدي واجبنا مهما يكلفنا أداء الواجب من ثمن، أن نفعل ما نراه صوابًا سواء أكان مفضيًا إلى السعادة أم لا. فماذا نقول في هذا التناقض بين ما نريد أن نفعله وبين ما نرى من واجبنا أن نفعله؟.. إن هذه العبارة: "أنا لا أريد أن أفعل هذا، إنما أفعله طوعًا لحاسة الواجب" تنطوي ولا شك على تضاد غير صحيح. فهل حقيقة أننا لا "نريد" أن أن نؤدي واجبنا؟ وإن كنا لا نريد أن نؤديه، فلماذا نفعل؟ لأن ذلك هو الصواب. إذن فهل نحن لا نريد أن نفعل صوابًا، أولا نريد أن نفعله إلا مكرهين؟

من السهل أن نردّ بأن الأفعال التي نسميها واجبنا كثيرًا ما يوحيها دافع لذيذ، أو محافظة على فكرة جميلة عن أنفسنا؛ فهذه البنت التي بقيت في المنزل "لمحض الشعور بالواجب" نحو أمها قد وُجد عند التحليل أن الذي دعاها إلى ذلك رغبة لا شعورية شديدة في أن تدللها أمها، واهتمامنا المسرف بمصلحة الغير وأعملنا الكريمة

قد تكون راجعة إلى شعورنا بأهمية الذات؛ فنحن نحب أن نكون "آلهة صغيرة" تتقبل شكر الشاكرين. ولعل الرغبة في الفوز بالاستحسان هي أثبت الدوافع التي تكمن تحت "حاسة الواجب" فنحن نعنى عناية كبيرة بأن نطابق السمعة التي لنا بين الناس بأننا "من معدن كريم" أو ممن يؤثرون على أنفسهم أو بأننا لا نسئ إلى أحد أو بأننا صرحاء أو أذكياء، ولكي نحافظ على هذه السمعة نحرص على أن نقوم بواجبات كثيرة شاقة ثقيلة، ولكنها لا تذهب بغير جزاء. "وحاسة الواجب" عند الواعظ قد تنجلي على أنها إمتاع لغريزة حب الظهور عنده، ولعلك حتى وأنت تقرأ هذه الكلمات تحتج بقولك: "إني واثق أنني حين حين فعلت كذا وكذا لم يكن لي من حافز إلا حاسة الواجب". أفلا تجد شيئًا من الإمتاع حتى وأنت تقول ذلك؟ ثم لماذا نحرص هذا الحرص كله على أن نجعل واجبنا يبدو شاقًا ثقيلا؟ لأننا نريد أن يبدو من أمرنا أننا نفوس نبيلة لا تصدر إلا عن أسمى الدوافع، وبذلك نظفر بالراحة لحب الاستحسان تنزيها للذات.

فهل خطأ إذن أننا نجد إمتاعًا في وجدان تقدير الذات، وفي رد السيئة بالحسنة، وفي الظفر باستحسان الغير، وفي المحافظة على رأينا في أنفسنا؟ لا شيء من ذلك، ولكن يجب علينا إذن أن نكف عن الزعم بأنه لا سعادة في مثل هذه الواجبات. وإذن فما الذي نعنيه بالواجب، وهل هناك شيء اسمه الواجب؟ أجل "الواجب هو نداء المثل الأعلى الذي يلقيه إلى الذات" وقد أسلفنا أن المثل الأعلى هو ذلك الذي ينبه الذات لتلتمس اكتمالها وسعادتها، وهذه الدعوة التي يلقيها المثل الأعلى إلى الذات هي ما نسميه نداء الواجب. فحاسة الواجب، كأي منبه جسمي، تضطر الكائن إلى رد فعل. وكما أن الأذن حساسة للصوت، والعين للضوء، فكذلك حساسية الذات لنداء المثل الأعلى. "وحاسة الواجب" تلزم الإرادة إلزامًا بأن تستجيب لهذا النداء. وتعريف المثل الأعلى نفسه فيه أنه هو ذلك الذي يقدر على إيجاد مثل هذه الاستجابة. إن المثل الأعلى يدعونا إلى تحقق الذات، وهذه الدعوة هي نداء الواجب.

ومن ثم تكون حاسة الواجب وثيقة الصلة بالمثل الأعلى، وإن لم تكن هي نفسها المثل الأعلى. ونستطيع أن نقول بشيء من الصدق أن هدفنا الأوحد في الحياة ينبغي أن يكون أداء الواجب، إذا عَنَينا بذلك أن هدفنا الأوحد في الحياة هو أن نكون حساسين لنداء المثل الأعلى وأن نستجيب لهذا النداء، ولكن ذلك بعيد كل البعد عن أن يكون مناقضًا لما نريد أن نفعل، فواجبنا هو دائمًا شيء نريد "نحن" أن نفعله، على عكس ما تريده اندفاعاتنا. بل إننا "نحن" بوصفنا أفرادًا منظمين، لا نريد شيئًا غيره، فكلما نشطنا، ومهما عملنا فالذي يدعونا إلى النشاط والعمل هو دائمًا شعور بالواجب، أي نداء المثل الأعلى. والتناقض الزائف بين ما يجب علينا أن نفعله وبين ما "نريد" أن نفعله، هذا التناقض مرجعه أننا نسوي في المعنى بين ما نريده وبن رغباتنا الدافعة بدلا من أن نسوي بين ما نريده وبين الرغبات الحقيقية لذاتنا، ولكننا نسئ إلى أنفسنا حين نحسب أننا نحن واندفاعاتنا شيء واحد.

فالرجل الذي يثبت في مكانه حتى الموت، أو يصمد جبل إفرست في سبيل العلم، أو يترك حياة السيد الريفي بخلوها من الهموم ليدخل في عالم السياسة المليئ بالشواغل، أو يخاطر بحياته مبشرًا بين أكلة لحوم البشر، أو يهب نفسه للبحث العلمي الصبور الشاق، أو يضحي بعطلاته ليمنح أبناءه تربية أفضل.. هذا الرجل يدعوه إلى ذلك إحساس بالواجب، ولكنه مع ذلك يفعل كل هذه الأشياء لأنه يفضل أن ينشط على هذا النحو على أن ينشط على نحو آخر، ولأنه يجد من السعادة في هذا النشاط أكثر مما يجد في غيره.

فمن حيث تصوير حاسة الواجب على أنها مضادة للسرور والسعادة فهذا تضاد زائف. فالواجب الذي لا نؤديه ونحن سعداء لا نؤديه أداء صحيحًا. ومن الناحية الأخرى نحن لا نحصل على السعادة إلا بأداء الواجب، بالاستجابة لنداء المثل الأعلى، لا باتباع اندفاعاتنا؛ فالواجب هو النداء الذي يلقيه المثل الأعلى إلى الذات، وهذا النداء هو لتحقق الذات وللسعادة. ومعرفتنا لهذه الحقيقة تغير صفة الفعل الخلقي كلها. فإذا أدركت وأنا أقوم "بواجب ثقيل" أنني – بعد كل شيء – قد

اخترته عن إرادة، وأنني أجد سعادتي في القيام به، فإن سعادتي به تعظم عظمًا لا حد له، وليس ذلك وحسب، بل إن صبغة العمل وطابعه جميعًا يتغيران، وقيمته تزداد زيادة كبيرة. وإذا أدركت أن الواجب هو المثل الأعلى يدعوني لتحقق الذات والسعادة فأستجيب لنداء الواجب، لا لأني ملزَم بذلك بل لأني راغب فيه، ومثل هذا القيام بالواجب حرية كاملة.

السعادة كمثل أعلى

وقد قيل أحيانًا إن السعادة ينبغي أن تكون هي مثلنا الأعلى، وإنما ينبغي أن تكون الغرض الشعوري الذي نسعى إليه؛ فلماذا لا نجعل غرضنا – ببساطة – أن نكون سعداء؟.. إن التجربة "الوجدانية" الذاااتية لا يمكن أن تكون مثلا أعلى صحيحًا لأننا لا نكاد نحاولها محاولة شعورية حتى تختفي "كما تختفي قطعة الجليد في النهر". ومن الحقائق السيكولوجية المستغربة أن الجري وراء السعادة كالجري وراء اللذة، يهدم بنفسه الغرض الذي يسعى إليه. إنما نجد السعادة حين لا نقصد إليها قصدًا، ومثل واحد يقرب هذه الفكرة. فحين نستمع إلى موسيقَى في حفلة نمر بوجدانات لذيذة "ما دام انتباهنا منصرفًا إلى الموسيقى" ولكننا إذا وجهنا كل انتباهنا إلى وجداننا الذاتي بالسعادة رغبة في أن نزيد سعادتنا، فإن هذه السعادة تزول، وإن عالمًا يستغرق كل واحد من أهله في وجداناته الخاصة لا بد صائر إلى مصح عقلي تجلس فيه شخوص مغلّفة لا تنفعل ولا تتكلم، فالمثل الأعلى المنشود يجب ألا يكون هو السعادة نفسها بل يجب أن يُرى فيه أنه ذو قيمة ذاتية في نفسه، بغض النظر عن الحالة بل يجب أن يُرى فيه أنه ذو قيمة ذاتية في نفسه، بغض النظر عن الحالة الوجدانية السعيدة التي يحدثها. أو بعبارة أخرى "يجب أن يكون المثل الأعلى موضوعيًا" وعلى هذا النحو يُلتمس الجمال والفن والفضيلة والدين وما إليها من المثل العليا – تُلتمس هذه المثل لذاتها، ويُرغب على اعتبار أن لها قيمة ذاتية موضوعية.

وهكذا بتوجيه انتباهنا إلى مثل أعلى موضوعي، تحافظ الطبيعة على التوازن

السليم بين الوجدانات الذاتية في أنفسنا وبين العالم الموضوعي، فكل من يوفق في نشدانه للسعادة يجب عليه حتمًا أن يضيف إلى تقدم العالم قسطًا. وهنا نضطر إلى الاعتراف بعامل ذي أهمية سيكولوجية، وهو أن الناس يقدرون اللذات "بنوعها"، كما يقدرونها "بكمها"، ويفضلون أساليب معينة في المسلك على أساليب أخرى، على أساس أنها أساليب نبيلة في ذاتها.

المثل الأعلى الموضوعي

ولكن إذا كان المثل الأعلى هو ذلك الذي ينتج تحقق الذات والسعادة فقد يبدو من ذلك أن التمييز بين الصواب والخطأ أمر راجع إلى الحكم الشخصي، أفلا يوجد ثمة مثل أعلى واحد – مثل أعلى موضوعي – للناس جميعًا؟ هنالك هذا المثل؛ فقد قررت البشرية من تجارب آلاف السنين أن هناك مثلا عليا بعينها أهدى سبيلا إلى السعادة من غيرها، وبذا تمدنا تجربة الجنس – بطريقة إجمالية – بمثل أعلى موضوعي. وهذه التجربة التي يتناقلها جيل عن جيل هي التي نشأ منها ما نسميه العرف الأخلاقي، وهي التي تتجسم في أفكار الشرف، والعدل، والإيثار، والكرم، والحرية، وما إليها.

إن المثل الأعلى لكل امرئ هو ذلك الذي يبدو له مؤديًا إلى سعادته وتحقق ذاته، وهذا المثل هو الجدير بأن يحرك الإرادة، وحكم المرء على أي المثل بأنه أهدى إلى تحقق ذاته وإلى سعادته هو مِلاكُ حرية الاختيار عنده. ولكن من المسلم به أنه قد يخطئ في حكمه على أي المثل بأنه أصلح. وقد قلنا إن الإرادة يمكن أن يحركها منبهات لا تعين في الحقيقة على تحقق الذات ولا على السعادة؛ فهل نترك لكل إنسان إذن، اتباع الطريق الذي يبدو له مؤديًا إلى المثل الأعلى، والتخبط في الحياة حتى يكتشف غلطته آخر الأمر؟ هل يصح أن نقف بمعزل وننظر إلى صاحب مذهب اللذة وهو يدمر نفسه بالملذات؟ وهل يُسمَح "للسوبرمان" بأن يطلب مثله الأعلى مستعليًا حتى النهاية؟ إن هذا لا يتفق مع مصلحة الفرد ولا مع مصلحة المجموع، ولهذا يجد الفرد الذي يسعى وراء سعادته الخاصة أنه لا ينالها بأفضل من الانتفاع

بتجربة الجنس. وتجارب الجنس هذه محفوظة في التقاليد الأخلاقية، منظومة في العرف الخلقي، والغرائز نفسها عادات للجنس ترمي إلى إنقاذ الفرد من الأخطار التي كلفت الجنس ملايين الأرواح؛ فالرضيع الذي تعوزه عادة الرضاعة أو عادة الابتلاع، والطفل الذي يعوزه حب الاطلاع، والرجل الذي يعوزه الخوف، كل أولئك محكوم عليهم بالفناء، والغرائز مستفادة من التجربة الأليمة للأجيال [١] فالعمل بغير ما توجبه حماقة، كما أنه خطر على الفرد. وكذلك التقاليد الأخلاقية التي تلخص تجربة الجنس هي أيضًا مما يحسن بطالبي السعادة أن يرعوه، وإن لم تبلغ في أثرها مبلغ الغرائز، فقيمة التقاليد هي أنها تجمع ما تراكم من تجارب الجنس وتقدمها إلى الفرد غير المجرب، والذي يرفضها البتة، ظنًا منه أنه أدرى بما هو خير له، سرعان ما يقع في الحبالة التي نصبها لنفسه. وعلى العكس من ذلك الفرد الذي يقبل التقاليد على أنها قيد محكم يخنق تجربته المستقلة وتطوره المستقل. ومن ثمة كان في تقرير مثل هذا العرف تقريرًا جبريًا من جانب المجتمع حرمان للفرد من ذلك الاختيار الحر الذي تتوقف عليه سعادته، ولهذا يتمثل العرف في الرأي العام.

واختيار الفرد لمثل أعلى التجربة أنه أهدى طريقًا إلى السعادة، سواء كان هذا المثل اجتماعيًا أم أخلاقيًا أم دينيًا، هو "الاختيار الصواب" وهو أكثر من أن يعد حكمًا خاصًا بعد تفكير من الفرد؛ فإنه ينطوي على "مثل أعلى موضوعي"، ثم إن المجتمع يدعي لنفسه الحق – في حدود واسعة – أن يفرض على الفرد اختيار نوع المثل الأعلى الذي أثبتت التجربة أنه الأصلح، لأنه إذا أساء الاختيار جلب الشقاء على نفسه وعلى غيره. فالمجرم خطر اجتماعي، والتقبل أذية اجتماعية، والمجتمع يلمح بعدم رضاه ويؤكد استهجان مثله الأعلى بمعاقبته أو إقصائه، وبذا يشجعه على التماس مثل آخر أفضل.

وقد تعلم الجنس أن السعادة تأتي بالطيبة أكثر من الخبث، وبالشجاعة أكثر من

---

[١] تتفق هذه الفكرة إلى حد ما مع الفكرة التي سبق أن عضدها المؤلف وهي فكرة النظرية التلخيصية التي تقول بأن الفرد يلخص في حياته الحضارات الإنسانية وتجارب الأجيال الماضية. [المؤلف]

الجبن، وبلا إيثار أكثر من الأثرة، ولهذا فقد يجب على المسلك المهذب، مع بقائه أمرا يتعلق بحكم الفرد، أن يراعي فيما يَحكُم تجارب الجنس المتراكمة كما يعبر عنها العرف الأخلاقي، الذي يحذر المرء من المثل العليا الزائفة ويرشده إلى تلك التي وجد أنها أهدى إلى السعادة سبيلا. وإذن فمسألة الصواب والخطأ ليست مسألة حكم خاص مجرد، وإن يكن مردها آخر الأمر إلى الحكم الخاص، فهناك ، بين مليون من المثل العليا الممكنة، مثل هو المثل الأعلى لنفس الإنسان، وهو القادر على إيجاد السعادة العظمى. ولم يقرَّر بعد ماذا يكون هذا المثل الأعلى الأخير في الحقيقة، ولم يُتفق عليه بين الناس كافة، لكن يبدو أنه من المستحيل علميًا وجود مِثل هذا المثل الأعلى، فليس في الطبيعة كلها حاجة إلا ولها وسيلة إلى إشباعها، لأن التوق لا يمكن أن يدوم أبدا بغير إشباع. وكما أن للجوع طعامًا، وكما أن حاسة البصر تستلزم الضوء بداءة، فلا بد أن هناك مثلا أعلى يجلب إدراكه الإشباع والسعادة للنفس.

الفصل الرابع عشر

الإباحية وتحقق الذات[1]

"الإباحية هي التعبير – في مسلكنا – عن رغباتنا ودوافعنا الغريزية غير المهذبة"، فهي انتقاء الكبح، باختيار اللذة مثلا أعلى. وإذ قد قلبنا غرائزنا فماذا نفعل بهذه الغرائز؟ وإذا كان الكبت شيئًا شيئًا فهل ينبغي أن نعبر عن جميع غرائزنا تعبيرًا حرًا كاملا؟

إن هذه المشكلة تظهر بصورة عملية جدًا في علاج الأمراض العصبية؛ فبعض الأطباء لا يتردد في النصح بالتعبير الحر عن الغريزة الجنسية كعلاج للمرض العصبي.

وحجتهم في ذلك تبدو بسيرة جدًا، فإذا كان المرض العصبي ناشئا عن كبت جنسي فالعلاج الواضح أن نذهب ونعبر عن غرائزنا الجنسية تعبيرًا حرًا بأي طريق أحببنا، وهذه النصيحة سيئة لأنها لا تميز بين تحقق الذات والتعبير عن الذات. فلنعرف أولا القيمة الإيجابية لمبدأ التعبير عن الذات.

هناك ما يمكن أن يقال في تأييد المبدأ الإباحي وفي تأييد المحلِّل النفسي الذي لا يصنع أكثر من إطلاق الطاقة الجنسية، إذ كثيرًا ما وجد في الحقيقة والتجربة أن إطلاق الانفعال المكبوت يشفي العرض العصبي عند المريض. صحيح أننا قد نهبط في أثناء عملية التحليل إلى مستوى الإنسان المتوحش ولكن هناك شيئًا واحدًا يمكن أن

[1] المصطلح "التعبير عن الذات" مصطلح مبهم، وقد يفسر على معنيين: فكثيرًا ما يؤخذ على معنى التعبير الحر المطلق عن غرائزنا. "لقد منحنا الغرائز لنستعملها لا لنكبتها، فلماذا نحد التعبير عنها بحدود ما؟" وهذه هي فلسفة الإباحي، وهي فلسفة تستهوي الشباب في كل عصر. وعلى العكس قد يستعمل "التعبير عن الذات" بمعناه الأرقى وهو التعبير عن الذات كلها فيكون هنا مرادفًا لتحقق الذات. ولاجتناب اللبس رأينا أن نضع الاصطلاح "التعبير عن الذات" أو "الإباحية" للمعنى الواحد. وأن تخصص تحقق الذات للمعنى الثاني. [المؤلف]

يعد ميزة للإنسان المتوحش، ذلك أنه قلما يعاني انهيارا عصبيًا إن صح أنه يعاني مثل هذا الانهيار على الإطلاق، لأن غرائزه لا تكاد تكبت؛ فالمحلل إذ يهبط بمريضه إلى حالة الإنسان المتوحش يشفي علله العصبية وإن كان ذلك على حساب تحطيم أخلاقه.

ولئن كان اتخاذ الإباحية مثلا أعلى، له فائدته، لقد يصح أن يتبع، ولكنه لا يفيد؛ فالمبدأ الإباحي يخفق في النظرية وفي التجربة على السواء.

١- فهو مستحيل من الوجهة الاجتماعية.

٢- وهو فاسد من وجهة الطب النفسي.

٣- وهو مخالف للمبدأ البيولوجي الطبيعي.

١- التعبير عن الذات مستحيل من الوجهة الاجتماعية

إن حجة صاحب مذهب التعبير من الذات كثيرًا ما تقام على هذا الوجه، لقد منحنا غرائزنا لنستعملها، فيجب أن نعطيها مجالا حرًا للنشاط، يجب أن نعيش وفقًا للطبيعة، وتقييد الغرائز مجافاة للطبيعة، والرجل الذي يجسر على اتباع الطبيعة ومواجهة المواضعات المتكلفة لمجتمع أحمق هو رجل جدير بالثناء، ولكن إذا كان هذا المبدأ صالحًا بالنسبة إلى الغرائز الجنسية، فلماذا لا يكون صالحًا بالنسبة إلى الغرائز الأخرى.

هذا الجندي لا تكاد تنفجر القنبلة الأولى حتى يتخلى عن مكانه ويهرب ويحاكم أمام مجلس عسكري فيحتج "بالغريزة الطبيعية"؛ فحين يسمع ضباط الفرقة دفاعه ويصافحه قائلا: "إني أهنئك يا عزيزي على شجاعتك في اعتناق رأيك مناهضًا للمواصفات الحمقاء التي يتخذها هذا الجاويش الجامد"، وهذا رجل آخر يضيق بالزحام، فيكظم غضبه، ثم يتذكر فجأة دعوة السيكولوجي الحديث جدًا، فيضرب أقرب عابر برئ ليتخفف من غريزة المقاتلة، ويناصره سائر النظارة ويمتدحونه لأنه تجرأ على أن يكون طبيعيًا في إطلاق العنان لوجداناته، ويُسمَع أحدهم يقول: "لقد منحنا

غرائزنا لنستعملها لا لنكبتها"، ثم هذا اللص المعروف الذي وُجد في مصرف ليلا، يُعفى من كل ملام، ويتلقى اعتذار مدير المصرف، على اعتبار أنه كان يدرب غرائز الاستطلاع والتملك عنده. ما أعجب العالم الذي نعيش فيه إذن!!

٢- التعبير عن الذات فاسد من وجهة العلاج النفسي

إن هذه النصيحة: أن "اذهب وعبر عن غرائزك"، مثلها مثل النصيحة القديمة التي كانت تلقى إلى كل فتاة عصبية: إن "كل ما تحتاجين إليه هو أن تتزوجي" اللهم إلا أن الأولى أكثر حماقة من الثانية. فما عرفت قط في تجربتي الفعلية أن مرضًا عصبيًا حقيقًا واحدًا شفي بالزواج، ولا – من باب أولى – بالإباحية الجنسية، ولكني عرفت بالخبرة الشخصية أمراضًا عصبية كثيرة استفحلت بالزواج، بل إنني لأجد نفسي في بعض الأحيان ميالا إلى القول بأن نصف مرضاي عصبيون لأنهم غير متزوجين، ونصفهم الآخر لأنهم متزوجون.

والسبب السيكولوجي لإخفاق الإباحية واضح، فإذا كان ثمة كبت سيكولوجي فإن الانفعال الغريزي يكون مرتبطًا بالعقدة، ومجرد التعبير "بالمسلك" عن غريزة لا يعني أنها أطلقت "سيكولوجيا" من هذه العقدة، وقد عرفت سيدة هادئة الطبع وُجد أنها تعاني من كبت لغرائز المقاتلة، يظهر في اندفاع إلى طعن الناس. وقد نصح لها محلل نفساني بأن تعبر عن هذه الغريزة المكبوتة بأن تكون أكثر إثباتًا لذاتها في مسلكها العادي؛ فأخذت نفسها – بشيء من الجهد – بأن تفعل ذلك، ولكنها صارت أشد تعاسة، وهذا أمر كان يمكن أن نتوقعه فقد فشلت التجربة لأن عقدتها المقاتلة كانت لا تزال مكبوتة سيكولوجيًا، وكان كل تعبير عن هذه الغريزة بالمسلك بغيضًا إليها، بطبيعة الحالة نفسها، وقد أنتج ذلك صراعًا عقليًا حادًا لأنها كانت تضطر نفسها إلى أن تعمل ما تكرهه سيكولوجيًا، وقد كان من الواجب – قبل أن تعبر عن غرائزها المقاتلة تعبيرًا طبيعيًا متوافقًا مع سائر ذاتها – أن تُكتشف القوة

الكابتة وأن يرفع الحصار [١].

ونحن أيضًا لا نفض الصراع بالتعبير عن الغرائز الجنسية في المسلك، والسماح لها بالسيطرة، وإنما نحن نغير طبيعة هذا الصراع؛ فإن هذه الغرائز إذا كانت مكبوتة فلا بد أن شيئًا يكبتها، والغالب أنه "الحاسة الخلقية"، والنصح بالتعبير المسلكي يضاعف الحالة وحسب، لأن "الجنسية" كانت مكبوتة والحاسة الخلقية مسيطرة في الحالة الأولى، أما في الحالة الثانية "فالجنسية" مسيطرة والحاسة الخلقية منكورة ومكبوتة. وهذا لا يحل المشكلة، وإنما يستبدل بنوع من الكبت نوعًا آخر أشد منه، لأنه نوع نسيطر فيه غريزة واحدة على الذات ككل. ولا تزيد هذه التجربة على أن تجعل المرء يشمئز من نفسه. فالطبيب الذي ينصح بالتحلل الجنسي علاجًا للعصاب إنما يقر على نفسه بالعجز عن دراسة موقف سيكولوجي [٢] وليس التحلل الجنسي فاسدًا من الوجهة الأخلاقية فحسب، بل هو فاسد من وجهة الطب النفسي أيضًا.

وإذا كان التعبير عن الذات فاسدًا في غير الغريزة فلماذا النصح به في هذه الغريزة مع أنه ضد المجتمع هنا بقدر ما هو هناك تمامًا؟ إن التعبير عن الغريزة لا يكون إلا إذا اتفق مع العوطف السائدة. فالهروب لا يكون مقبولا من الوجهة السيكولوجية إلا في الحالات التي لا يكون فيها منافيًا للشجاعة ولا لحاسة الواجب، والتعبير عن أية غريزة بطريقة لا تتوافق مع العواطف السائدة قد يحدث لذة ولكنه لا يمكن أن يحدث سرورًا ولا أن يؤدي إلى سعادة، ولهذا يكون غير مرض للفرد.

---

[١] ما الذي كان يكبت مقاتلتها وإثبات ذاتها؟ لقد كانت في طفولتها مستبدة متسلطة ولكن ذلك كبت من بعد لأنها أهينت بسببه إهانات شديدة في مناسبات عدة، ولهذا قررت أن تكون "ظريفة" لطيفة، فأسرفت في ذلك. وكان هذا اللطف المرضي هو الذي كبت غرائز المقاتلة، فدفنت دون أن تموت، وكانت تظهر في ذلك الانحصار. وعندما أدركت أن لطفها المزعوم كان نفاقًا طابت نفسها بأن تسمح لغرائز المقاتلة بتعبير أكثر طبيعية وسموًا – فإن الغضب قد يكون صوابًا في بعض الأحيان. [المؤلف]

[٢] يذكرنا ذلك بهؤلاء الروائيين الذين يوجدون مشكلة أخلاقية بديعة ثم يحلونها بإغراق الجميع، كما فعل "جورج إليوت" في طاحونة النهر. **The Mill On Floss** [المؤلف]

٣- التعبير عن الذات والقانون البيولوجي

ولكن الإباحي قد يجيب: "ولماذا الاهتمام بالحاسة الخلقية؟ فلتذهب بعيدًا فلا يكون ثمة صراع". إن الفتاة التي تتصرف بناء على مبدأ "حق الأمومة" تتصرف تصرفًا مناقضًا للحالة الاجتماعية والخلقية، التي لن تتركها سعيدة في هذه الظروف. ولكن لماذا نتحدى المجتمع؟ لماذا نتقيد برأي الفرد؟ لماذا نأبه لصوت القطيع الذي يفرض مثل هذه المطالب؟ لندع التحرج الخلقي فلا يكون ثمة صراع. إن هذه التدليلات مبنية على أن الخلقية ليست إلا فريضة على الفرد من مجتمع قائم على المواضعات، فريضة ليس من حق المجتمع أن يفرضها.

وإذا نظرنا إلى الخلقية نظرة موضوعية على أنها شيء مفروض من الخارج فقد يكون لهذه الحجة ما يسوغها، وقد يمكن أن تنتقد القوانين الخلقية على أنها أمور أملتها المواضعات، وهذا رأي في الخلقية يعتنقه الكثيرون، فالقانون الإلهي عندهم مكتوب على ألواح من الحجر في صورة أوامر ونواه. ولكننا قد رأينا أن نداء الواجب هو الدعوة التي يلقيها المثل الأعلى إلى الذات لتلتمس سعادتها الكاملة وتحققها الذاتي التام، والمسلك "الصواب" هو ذلك الذي يؤدي إلى هذه الغاية، أو بعبارة أخرى أن القانون ليس شيئًا مفروضًا من الخارج بل هو مطلب من سيكولوجيتنا نفسها، إنه مكتوب على ألواح القلب. ثم إن القانون الخلقي يقوم على تلك الغرائز التي تلزمنا أن نراعي حاجات الغير كما نراعي حاجاتنا، وبخاصة غريزة الوالدية وغريزة القطيع، فالخلقية في جوهرها تقرير لقوانين بيولوجية طبيعية أعلى، والمجتمع إذ يقيم القوانين الخلقية يحقق قوانين الطبيعة وغايتها. إنه يدين بحق أولئك الذين يتصرفون تصرفًا مناقضًا لهذه القوانين ويقصيهم عن مملكته.

الفصل الخامس عشر

البيولوجيا والخلقية

مما يؤخذ به أحيانًا أن القانون الطبيعي مضاد للقانون الخلقي الذي يُظن أنه مشتق من مصدر ما خارج الطبيعة – يقولون – أنانية، أما القانون الخلقي فغَيْرِيّ. وهذا راجع إلى وهم عما نعنيه "بالطبيعة" التي يجب أن تفهم على أنها شاملة للطبيعة كلها وفي جملتها الإنسان ووظائفه الاجتماعية والسيكولوجية والخلقية. وقد وضع أساس العلم الحديث في دراسته عالم الأجسام ولكن المنهج العلمي في الدرس يجب أن يمتد إلى الوظائف العليا للذهن والنفس فهما أيضًا خاضعان لقوانين، وقوانينهما طبيعية كالقوانين التي تنظم حركات الكواكب. وليس ثمة تعارض بين البيولوجيا وبين الخُلقية "فالقوانين الخلقية هي تقرير للقوانين البيولوجية العليا".

ونستطيع أن نوضح الارتباط الوثيق بين القوانين البيولوجية والمبادئ الخُلقية لمثالين اثنين:

(أ) قانون العطف – أي رعاية الضعيف والمريض.

(ب) وقانون الأمانة الزوجية .

(أ) قانون العطف:

هناك من لم يروا في الطبيعة قانونًا إلا قانون الصراع من أجل الوجود، فرموا المسيحية بأنها عاطفية مائعة، لأنها دعت إلى رعاية المريض والعاجز والضعيف، وشجعت مبدأ مخالفًا للقانون البيولوجي جد المخالفة، وذلك هو مبدأ العطف؛ فلماذا نقيم المستشفيات لنحفظ الحياة على أناس لن تكون لهم فائدة بيولوجية ما؟ ولماذا نحفظ الحياة على الشيوخ الذين لا ننال منهم إلا التعب؟ إن قانون الحياة هو الصراع من أجل الوجود وبقاء الأصلح؛ فمن أجل جنس فحل يجب أن نقتل المرضى

والشيوخ والعجزة، ولا نستحيي إلا الأقوياء.

فلنفترض أننا طبقنا هذه المبادئ، إذن تصبح مستشفياتنا غرفًا للموت يقتل فيها المرضى الميئوس من شفائهم، وتلحق بكل مدرسة حجرة لتقديم جرعات كبيرة من الكلوروفورم إلى الطفل الأكمه أو ضعيف العقل، وإذن نتخلص بهدوء من رجال الدين الذين في سن الخمسة والخمسين، ونغرق أساتذة الجامعة في سن الستين، ونشنق المحامين في سن الأربعين مثلا!

وهم يخبروننا بأن هذه الخطة جديرة بأن تحافظ على الأقوياء وتنشيء جنسًا قوامه "السوبرمان"، فلننظر في صدق هذه الحجة.

ما الذي يجعلنا نستحيي الشيوخ والمرضى؟ إنها غريزة الأمومة، وقد برزت هذه الغريزة إلى الوجود استجابة لحاجة محدودة، هي رعاية النسل مادام عاجزًا عن رعاية نفسه، وبهذه الوسيلة كان الصغار من أي نوع ينمون حتى يبلغوا القوة والفحولة، وبغير هذه الرعاية كان الصغار يتعرضون للخطر والموت. ولهذا كانت غريزة الأمومة ضرورية لبقاء الجنس.

ولكن الطبيعة تميل إلى المبالغة في الغرائز التي لا غنى عنها لبلوغ غاياتها، مثل غريزة الأمومة والغريزة الجنسية؛ ففائض الغريزة الجنسية يذهب إلى الفن والموسيقى، وفائض غريزة الأمومة التي أريد بها في الأصل المحافظة على النسل، يتصل بكل ما هو ضعيف لا حول له.

وغريزة الأمومة التي وجهت بداءة إلى رعاية نسل المرء تصبح بعد ذلك موجهة إلى أي كائن ضعيف، وهنا يُتسامى بالغريزة إلى ضروب من النشاط مثل التمريض؛ فهناك نوعان من الممرضات: الممرضة بالسليقة والممرضة فقط، والممرضة بالسليقة هي صاحبة غريزة الأمومة، وقد تكون كلتاهما على درجة واحدة من الكفاءة، ولكن الممرضة ذات غريزة الأمومة يكون لها "جو خاص" لا تستطيع اصطناعه أبدًا؛ فغريزة الأمومة الضرورية لاستمرار الجنس هي ما يجبرنا على استحياء الشيوخ والمرضى.

لنفترض إذن أنك قتلت المرضى والشيوخ من أجل الحصول على جنس فحل، فلن تستطيع أن تفني العاجزين دون أن تضر بغريزة الأمومة التي تتوقف عليها سلامة الجنس، أي أنه قبل أن تقتل المرضى يجب أن تخنق غريزة الأمومة، وإذا خنقت غريزة الأمومة فقد قتلت الجنس. إذا قتلنا المرضى فسوف نصبح بعيدين كل البعد عن الحصول على جنس فحل، إذ لن يكون لدينا جنس على الإطلاق؛ فالتعبير عن العطف والشفقة ليسا نتيجة لعاطفية مائعة بل هو تعبير عن حقيقة بيولوجية ضرورية لحفظ الجنس. وهو لم يبتدع في المسيحية وإن كنا مدينين لها بالتسليم به تسليمًا واسعًا واعيًا على أنه مبدأ رئيس في الحياة، والمسيحية إذ ترعى المرضى لا تخالف القانون البيولوجي بل تعبر عن مبادئه الأأصل والأعمق.

والحق أنه لا يمكن أن يوجد إلا مسوغ واحد جائز لقتل المريض، وذلك حين يكون القتل لا من أجل جنس فحل بل تعبيرًا عن الشفقة؛ فهذا قد يضطر جراحًا في ميدان القتال إلى أن يُخِلص من البلاء جنديًا ممزقًا ميئوسًا منه، يعاني أشد الآلام. وإنه لمما تصح المشاحَّة فيه أن عقوبة الإعدام للقاتل أقل إضرارًا بعواطف الشعب الذي يعد مسئولا عنها جماعية، من ضررها بالشخص المعاقب، وذلك لأنها تضعف عند الناس شعور الشفقة الذي يتوقف عليه فلاح الجنس.

وقد يغرب عن البال أن هذا المبدأ "البيولوجي" ليس بقاعدة جديدة فقد جرب من قبل وأثبت فشله، إذ كان الأطفال الرضع في "أسبرطة" يعرضون للبرد ليستأصل الضغفاء منهم، ومن العادات الشائعة بين بعض القبائل المتوحشة أنهم يتعمدون قتل الشيوخ المسنين والمواليد الزائدين عن الحاجة. ولكنه لم يصل إلى علمنا بعد أن أسبرطة استمرت في الوجود كأمة عظيمة، ولا نرى في المثل الذي ضربته لنا الأجناس المتوحشة ما يشجعنا على اتخاذها قدوة في الصلاحية البيولوجية.

(ت) قانون الأمانة الزوجية

ولننتقل إلى مثال آخر ذي أهمية بالغة، وهو الخلقية الجنسية. وقد نظرنا إلى هذه

المشكلة من الوجهة السيكولوجية والاجتماعية، فلنبحثها الآن من الناحية البيولوجية. إن أنصار "الحب الحر" والإباحية الجنسية يقيمون دعواهم على حجة أنهم "يتصرفون بما تقتضيه الطبيعة" وهم يذكروننا دائمًا بأن "الإنسان حيوان مزواج" ويستهزئون بالخلقية الجنسية والأمانة الزوجية ويصمونها بأنها من آثار "العهد الفيكتوري الوسيط[1]"

ما الغاية الرئيسية للطبيعة؟ وأنا أعدل قاصدًا عن التعبير بكلمة "الغرض" للطبيعة، لأن الطبيعة ليست واعية بهذه الغايات، ولا هي تسعى إليها عامدة، ولكنها مع ذلك غايات حقيقية تتحرك الطبيعة نحوها بقانون الصراع على الوجود. من المجمع عليه أن الغاية الرئيسية للطبيعة هي تكاثر النوع وبقاء جنس صحيح، وللطبيعة وسائل شتى لإدراك هذه الغاية؛ ففي المراحل الأولى من التطور كانت تدركها بإنسال أعداد كبيرة من النوع. وكان الصراع على الوجود كفيلا ببقاء الأقوى والأفضل فحسب.

وفي الدرجات الأولى من التطور كان الإنسان وكانت الحيوانات مزواجة لأن ألزم الضروريات في هذا التطور كان إنسال أعداد كبيرة من النوع، من حيث أن نسبة كبيرة من هذه الأعداد كان مقضيًا عليها بالفناء، فسمك القُدّ [2] يضع ملايين من البيض، ولكن غارات الأعداء لا تترك إلا قليلا من هذا البيض يصل إلى اكتمال النضج في هذا النوع من السمك وإذن فقد كانت ممارسة الاتصال الجنسي المطلق والتعدد الزوجي هي أضمن طريقة لاستمرار النوع، ولكن مجرد إنتاج أعداد كبيرة لم يكن وسيلة صالحة إلى الغاية، ولهذا تفوق الكيف على الكم في المراحل الأخيرة من التطور، حتى أنه مع نقص عدد النسل في الدرجات الحديثة من التطور فإن هذه

[1] لو جاز لنا أن نسلم بأن ألوان الكبت الناشئة عن المواضعات الاجتماعية والتي أصبحت ملكتنا السابقة المأسوف عليها رمزًا لها، هي المسئولة عما يقرب من نصف الأمراض العصبية في زماننا، فليس من الجائز أن نعد ألوان الكبت هذه هي المسئولة عن الخلقية نفسها، ولا عن ابتداع مبدأ الأمانة الزوجية! [المؤلف]

[2] القد هو سمك "البكلاه" الذي يأتي إلينا مجففًا، ويشيع تناوله في الأعياد، وبخاصة في عيد الفطر. [المترجم]

الأعداد القليلة كانت أقدر على الدفاع عن نفسها وعلى الاستمرار في الحياة. وكانت أهم وسيلة للوصول إلى هذه الغاية هي غريزة الأمومة التي ضمنت المحافظة على النسل، وأعدت النشء لما يمكن أن يواجهوه في الحياة من طوارئ، وكلما ارتقينا في التطور زادت غريزة الأمومة قوة ونماء، وقل عدد النسل الضروري لكل أم.

على أن هذه الغاية كما أسلفنا من قبل، أمكن إدراكها بنجاح أعظم، واقتصاد أكبر "بنمو حياة الأسرة" الذي ضمن حماية الأم في أثناء فترة الإنسال. ولأجل تدعيم حياة الأسرة والمحافظة عليها تطورت غرائز الأحادية الزوجية، وإذن فحق أن الإنسان حيوان مزواج، ولكنه حقٌّ أيضًا "أن الإنسان حيوان أحادي الزوج" فالوصف الأول يمثل درجة متقدمة من التطور، والثاني يمثل درجة حديثة منه.

واندفاعات الأحادية الزوجية توجد في الحيوانات نفسها، كالأسد الذي يظل أمينًا للبؤة طوال فترة الإنسال، وربما طوال الحياة على ما أعلم. وفي الطبيعة لا نجد قبيلا من الناس تقوم الجنسية فيه على الاتصال الجنسي المطلق من كل قيد، فحتى في أدنأ الأجناس البشرية نجد قوانين للزواج قد تكون بدائية ولكنها تنفذ بصرامة أكثر من القوانين الزوجية في الجماعات المتحضرة.

والتطور الجنسي في الفرد يتبع التطور الجنسي للجنس كله فتظهر نزعات التعدد الجنسي مصاحبة للاندفاعات نحو الجنس الآخر فيما بين من سن السادسة عشرة والثامنة عشرة، ثم تظهر نزعات الأحادية الزوجية. والصبي في السادسة عشرة يهوى عدة فتيات في وقت واحد، ويعبر عن نزعات التعدد الزوجي عنده تعبيرًا طبيعيًا بالمغازلة، التي يمكن أن تكون ضربًا من النشاط القيم إذا ساعدته على أن يكتشف الشريك الصالح في الحياة. ومتى اختار الشريك انبعث الدافع إلى الاقتصار على الاقتران بامرأة واحدة والتمس التعبير عن نفسه بالزواج، فتستقر حياة الأسرة وتتحقق غايات الطبيعة بالأمانة بين الزوج والزوجة.

أما الشاب الذي يعبر عن هذه النزعات في طور التعدد الزوجي باصطناع

الإباحية فإنه يخاطر بسعادته المستقبلية في حياته الزوجية، حتى ليجعله هذا الطور من الحياة غير صالح للزواج بدلا من أن يعده له، فاندفاع التعدد الزوجي يجب أن يكون (في صورة المغازلة) خادمًا لاندفاع الأحادية الزوجية الذي يعقبه، لا منافسًا له. وأما الرجل المكتمل الذي يستمر في الطور الغزلي الذي لا يلائم إلا اليافع فإنه ينحط إلى منزلة "المتصابي" الأحمق وتعرفه النساء العاقلات على أنه حالة من حالات التوقف عن استمرار النمو. ومن الطريف أن نلاحظ نزعة الأحادية الزوجية ظاهرة جنبًا إلى جنب مع نزعة التعدد الزوجي في تطور الجنس كظهورها في تطور الفرد. حتى أن الرجال ذوي الميول التعددية يظهر لديهم الاندفاع الأحادي في بقائهم أوفياء لامرأة واحدة مدة تطول أو تقصر. وهذا الوفاء – وإن كان مؤقتا – هو مظهر لاندفاع الأحادية الزوجية.

وإذن فمشكلة "الحب الحر" و"الأمانة الزوجية" ليست مسألة صراع بين الطبيعة وبين المواضعات الخلقية، بل إن الصراع الحقيقي هو بين درجة أقدم في التطور ودرجة أحدث، بين طور التعدد الزوجي وطور الأحادية الزوجية، اللذين تركا – كلاهما – أثرًا في سيكولوجيتنا. إنه صراع بين قوى الطبيعة المختلفة في أنفسنا، ولنا أن نقرر أي الاتجاهين تكون فيه سعادتنا؛ فالرجل الذي يحيا حياة تعدد زوجي لا يحيا "وفقًا للطبيعة" كما يتخيل، وإنما هو قد عجز عن مسايرة الطبيعة؛ فقد توقف في تطوره الذي كان ينبغي أن يتقدم من طور تعدد الزوجية إلى طور أحادية الزوجية، ثم من هذا الطور الأخير إلى الطور الأبوي؛ فإذا احتكمنا إلى الطبيعة فيجب أن نحتكم إلى الطبيعة كلها لا إلى مظاهرها الأدنى والأقدم، وهنا سوف يرى أن القانون الفطري والقانون الخلقي إن هما إلا طوران في تطور الإنسان نحو تحقق الذات. فالإنسان البدائي في حالته الفطرية لا يعتبر آخر ما جادت به الطبيعة. ومن الحق أننا قد نتخلص من العصاب بالنزول إلى حالة من الوحشية السيكولوجية، ولكن الأمر لا يمكن أن يقف عند هذا الحد، فإن الإنسان يعجز عن تحقيق السعادة بقدر قربه من البدائية، لأنه يفتقر إلى الوحدة الذهنية والتوافق الذهني، ويعجز عن بلوغ الغرض من

تطور الإنسان نحو هذه المنظمة الإنسانية الاجتماعية التي نسميها المدنية، وتلك المنظمة من الغرائز التي نسميها الذات الخلقية؛ فقد أصبحت هذه الحاجة جزءًا من سيكولوجية الإنسان المتمدن، ومن المستحيل عليه أن يجد السعادة في العودة إلى حالة نفسية مهوشة مقترنة بالإنسان البدائي مهما بلغت رغبته في ذلك. وكثيرًا ما توصف حياة الإنسان البدائي بأنها "بسيطة" وقد تكون كذلك في التنظيم الظاهري، ولكنها من الناحية السيكولوجية أشد تهويشًا من الحياة المرتبة للرجل المتمدن، الذي توجه قواه الغريزية إلى غرض مشترك.

وكذلك الحال بالنسبة للفرد الذي يسمح بالتعبير المطلق عن اندفاعاته، فإن هذا الفرد لا يجد في الحياة سلامًا. إن كل كيان حي، ويدخل في ذلك العقل الإنساني، يتجه نحو التركيب، لا نحو التعبير فحسب، وكل مذهب في المسلك أو في الطب النفسي يهمل ذلك عمليًا فهو يهمل مبدأ سيكولوجيا وبيولوجيًا أساسيًا، وعلى هذه الصخرة سوف يتحطم.

الفصل السادس عشر

تحقق الذات والتطور السيكولوجي

يؤدي الكبت إلى العصاب والمرض الخلقي وضعف الخلق، ويؤدي التعبير إلى الفوضى السيكولوجية والخلقية؛ فكيف نخلص من هذه الأزمة العملية والسيكولوجية؟ الجواب: "بتحقق الذات". وهناك عمليات كثيرة، منها الطبيعي ومنها العلاجي تدخل في السعي إلى تحقق الذات.

(أ) فهناك العمليات الطبيعية التي سنسميها بالولادة الجديدة، والتحويل، وتنظيم الذات.

(ب) وهناك العمليات التي تستخدم في علاج الأمراض الخلقية، وهذه هي:

أولا: التحليل، وهو أكتاف العقد المكبوتة، وإطلاق الغرائز المقموعة.

ثانيًا : الفصل، وهو عملية تحطيم العقدة وفصل الانفعالات عن متعلقاتها المرضية.

ثالثًا : إعادة الوصل، أي وصل نواة العقدة (وهي الفكرة أو الذات أو الشخص) بانفعال جديد. وأخيرًا الإعلاء (التسامي)، وبه يمكن أن تحوَّر الغرائز وتوجَّه إلى غايات جديدة.

(أ) إن حياة الإنسان تتألف من عدة أطوار، كل منها يبلغ تمام النمو ثم يموت مخليًا للطور التالي، فالرضاعة، والطفولة، والمراهقة، والبلوغ، والرجولة، والكهولة، والشيخوخة — كل من هذه لها سيكولوجيتها المميزة، التي تعلو كالموجة إلى قمتها ثم تهبط إلى قاعها مضحية بنفسها للموجة التالية.

وفي تطور الجنس ظهرت الغرائز واحدة بعد واحدة لتواجه المطالب الخاصة الجديدة للحياة. وكل غريزة توجد في كل فرد عند الولادة ولكنها تظل كامنة حتى

تدعى إلى القيام بدورها على مسرح الحياة. وتتميز كل فترة من الحياة – في طور سيطرتها – بظهور نزعة غريزية تسود حياة الفرد، وعند انتهاء فترتها سواء أكانت قد تطورت تطورًا ناجحًا أم ظفرت بشيء من التعبير الجزئي فحسب، يكون عليها أن تترك مكانها للغريزة التالية لها في الظهور، والتي تلح في الإفصاح عن نفسها، وبين كلا الطورين من الحياة ولادة جديدة يموت فيها القديم وينبعث الجديد إلى الحياة، وفي كل بعث يتجدد شباب النفس، كالزهرة الذابلة التي تستحيل ثمرة غضة. ولكن العبور من الطور القديم إلى الطور الجديد لا يلزم أن يكون بطريق الكبت، إذ أن كل غريزة – في دورها – إذا عبر عنها تعبيرًا سويًا فإنها تندمج في الذات مساعدة على بناء الذات وتنظيمها تنظيمًا صِحيًا.

وبهذه الطريقة تصبح كل غريزة محولة نحو موضوع أخلق بالذات المتطورة، وقد يوجد في كل دور انتقال، عندما يمر طور ويأتي الطور التالي، اضطرابٌ في السيكولوجية إن لم يختتم بنجاح يؤدي في السنوات التالية إلى انهيار أو عُصاب يحتاج إلى علاج خاص بالتحليل، وإعادة الوصل، والتسامي (الإعلاء).

١– الولادة الجديدة [١]

إن أسرار الولادة الجديدة السيكولوجية لعجيبة مثل أسرار الولادة الطبيعية، فنحن لا نعلم من أين جاءت، ولا أين تذهب. وقد اجتذبت خيال الإنسان وسحرته حتى أننا لنراها منطبعة مرددة في العادات والأحلام والخرافات؛ فإن استمرار خرافة أو عادة ما، هو دائمًا دليل على أنها تطابق تجربة سيكولوجية مستمرة عميقة الجذور.

وأشهر هذه الخرافات خرافة الطائر المسمى "فينكس"؛ فهو يترك محرابه ويطوف بالعالم ألف عام، وفي نهاية عمره يعود إلى المذبح حيث يحرق بألسنة النار وينبعث من رماده طائر شاب من جنسه حسنًا، ليطوف بالعالم هو أيضًا مدته المقسومة. فهذه الخرافة – من الناحية السيكولوجية – تُصور الولادة الجديدة، أي اجتياز طور

---

[١] إنني مدين بمعرفتي لهذا الطور السيكولوجي إلى الدكتور "موريس نيكول" [المؤلف]

سيكولوجي وبروز طور آخر إلى الحياة.

ونجد في التقاليد كذلك ما يرمز للولادة الجديدة؛ فالصبي الأسترالي الهمجي إذا بلغ مبلغ الرجال أُمِر بأن يمر من جذع شجرة مجوف ليبرز منه رجلا، وهو يدفن ويخرج من القبر ليحتل مكانه في مجلس القبيلة كرجل رشيد، وهو يغمس في الماء ليخرج خَلقا جديدًا، وربما انتُزِعت سن من أسنانه علامة على ذهاب الذات القديمة وانطواء عهد الطفولة.

وسيكولوجية الأحلام في أحد تفسيراتها، مليئة بأوهام الولادة الجديدة هذه، وليس هذا بغريب فهذه السيدة التي شفيت من عصاب ترى نفسها وهي تموت على أريكة، وحين تموت تشعر – وهي المتفرجة – بسعادة عظيمة وفرح شديد وهذا المريض يحلم برجلين، هما في الحقيقة رجل واحد، ينتظران على رصيف محطة وقد أوشكا أن يركبا قطارًا (وهذا يصور التقدم السيكولوجي)، وأحد هذين الرجلين يبدو كأنه يموت، والآخر يجاهد كي يحيا، وكلا الرجلين هو المريض نفسه. ويستيقظ المريض فزعا فإن آلام الولادة عسيرة، والولادة الجديدة لم تتم بعد.

وتحلم فتاة في السادسة عشرة بأنها جاءت إلى بركة ماء، وغاصت فيها وخرجت عارية نظيفة، لتجد في انتظارها ثيابا كاملة قشيبة، وترى نفسها تصارع أباها وتفلت منه وتهرب مع شاب، وهذه هي الولادة الجديدة من المراهقة إلى البلوغ.

ومع أن فكرة الولادة الجديدة قد صُورت تصويرًا شاملا كما رأينا في الخرافات والعادة والأحلام، فإنها لم تُدرك إدراكًا عقليًا كحقيقة سيكولوجية إلى أن أكد المسيح أنه لا توجد ولادة فسيولوجية مصدرها الماء فحسب، بل ولادة سيكولوجية مصدرها الروح أيضًا [1] وأهمية الولادة الجديدة السيكولوجية، تلك الأهمية التي ضاع أثرها من

[1] هذا ما عجز "نيقوديموس" عن فهمه، فإنه لم يستطع أن يرتفع عن المستوى الفسيولوجي؛ فالولادة عنده كانت تعني الولادة الجسمية لا غير ("كيف يستطيع رجل أن يدخل رحم أمه مرة ثانية؟") وهو كرجل دنيا لا يعتقد أن أحدًا يستطيع أن يغير الطبيعة الإنسانية، وينسى أن الطبيعة الإنسانية لا شغل لها إلا التغير. وقد رد المسيح بأن الولادة الجديدة السيكولوجية حقيقة "ما ولد من الروح فهو روح"، وإن كان مصدر هذه

الكنيسة في هذه الأيام، يعاد كشفها الآن في علم النفس.

٢- التحويل

العملية التي سميناها الولادة الجديدة قد يعبر عنها على نحو آخر بكلمة "التحويل" [١] الذي به تُحرَّر الانفعالات أو الطاقة الانفعالية من الموضوعات والعواطف القديمة وتُعدَّل نحو مثل جديدة لتكوين عواطف جديدة، وفكرة التحويل تختلف عن فكرة الولادة الجديدة فالولادة الجديدة تشير إلى بروز وظيفة غريزية جديدة، أما التحويل فمعناه نقل الانفعالات القديمة إلى موضوع جديد، فقد يستطيع المرء أن ينقل وجدانه من الصيد إلى أسرته، أو من أسرته إلى الإنسانية، أو من وطنه إلى مهجره، أو من الرثاء للذات إلى الغَيريّة، أو من حياة المرح إلى حياة الطموح، فيكون عواطف جديدية بوصل الانفعالات بموضوعات جديدة؛ فمرة تستأثر الأرانب بانتباهه ومرة يستأثر الحبيب، ومرة الدين ومرة لعب الجولف.

وإن خرافة التناسخ التي تدور حول تجول الحيوانات إلى أناسي والأناسي إلى آلهة لتصدق من الناحية السيكولوجية وإن لم تصدق من الناحية الموضوعية، فالذات تغير شكلها دائمًا، وإن نظرية تناسخ الأرواح لتصدق مجازيًا وإن لم تصدق ميتافيزيقيا، لأن ذاتنا متنقلة دائمًا لتظهر في شكل جديد ففي قلب الحياة نكون في الموت، بل إن الحياة لا يمكن أن تستمر إلا بالموت.

وعندما يحصل تحويل صحيح، كما يحول الفتى حبه من أمه إلى حبيبته تُحوَّل أكثر الانفعالات ولكنها لا تحول كلها، فالانفعالات التي كانت متصلة بالأم فيما سبق،

الولادة غامضًا لاشعوريًا، وسيظل كذلك "لا تستطيع أن تقول من أين". والمبدأ "الفرويدي" الذي يفسر كل أحلام الولادة الجديدة على أنها رغبة جنسية راجعة إلى طور الرضاعة الدخول في رحم الأم – هذا المبدأ هو ترديد، من الناحية السيكولوجية، للتشكك عند نيقوديموس . [المؤلف]

[١] اصطلاح التحويل قد يستعمل بمعنى أضيق وأكثر تحديدًا للدلالة على تحويل الانفعال الجنسي عند المريض إلى الطبيب، ثم من الطبيب إلى موضوع أكثر ملاءمة، ولكن ذلك ليس إلا شكلا من أشكال التحويل التي يخطئها الحصر. [المؤلف]

كانفعال الإعجاب، والحنو، والحماية، والخوف على سلامتها، والغضب من أجلها، تحول إلى الفتاة لتكون عاطفة جديدة؛ أي أن عاطفة الحبيبة تحل محل "عاطفة الأم"، ولكن الأم لا تزال موضوع المودة والشكر والاحترام. كما أن هناك – من ناحية أخرى – انفعالات معينة تتصل بالفتاة (وعلى الأخص الرغبات الجنسية الواعية) ولم يكن لها تعلق بالأم. وهكذا لا يمثل كل طور تحويلا في الانفعالات القديمة فحسب، بل يمثل وصلا ونماء لانفعالات جديدة أيضًا.

من أين تأتي هذه الانفعالات الجديدة؟ إنها الانفعالات الغريزية التي لم يطلع فجرها بعد، ولكنها ظهرت تنشد التعبير، ومن ثم فظهور الغريزة يستتبع ظهور الحاجة إلى التعبير عنها والموضوع الذي تتصل به.

٣- تنظيم الذات

إن العمليات الحيوية التي فهمناها فيما سبق على أنها "ولادة جديدة" وعلى أنها "تحويل" يمكن أن ينظر إليها على أنها مراحل متميزة في "تنظيم الذات" ونمو الخُلق.

(أ) وأهم هذه المراحل من الوجهة السيكولوجية مرحلة نمو الشعور بالذات في سن الثالثة، حيث تبلغ حدًا من الانتظام يبيح لها أن تنظر إلى نفسها، ولعل تطور الوعي بالذات هو أهم حقيقة سيكولوجية في حياة الفرد؛ فعندما يبرز الوعي بالذات نأكل من شجرة معرفة الخير والشر، وعندئذ تولد حاستنا الخلقية، فنستطيع تقدير طبيعة أفعالنا وصفتها، أي الفرق بين الخير والشر، وننتبه إلى أنفسنا، ونستر عارنا، ونُطرد من جنة البراءة إلى غير رجعة.

(ب) ويحصل نمو الإرادة عندما تنتظم الذات انتظامًا يمكنها من أن تنشط ككل، ونحن نستعمل اصطلاح "الإرادة الذاتية" لندل على الطلب الملح من جانب الغرائز الفردية، وبخاصة غريزة السيطرة نحو الإشباع. ولا يمكن أن تكون للذات رغبات ولا أن تنشط ككل إلا عندما يحصل عندما الشعور بالذات، وليس لظهور "الإرادة" أو إن كان محدودا، فإنها تتوقف على التنظيم المندرج للذات

الذي يكون في بعض الناس ضعيف التطور حتى أنهم ليبدون طول حياتهم محكومين باندفاعات الإرادة الذاتية.

(ت) والسن من السادسة عشرة إلى الثامنة عشرة هي سن المثالية إذ تبلغ الذات حدًا من الانتظام يمكنها من البحث المحدد عن ذلك المثل الأعلى الذي تصل – عن طريقه – إلى الاكتمال.

والمثالية التي تتميز بها هذه السن تتيح لطالب السنة الثانية في الجامعة أن يفصل في كل المناقشات، ويحل كل المسائل الاجتماعية، ويكوّن المملكة الخيالية المثالية (المدينة الفاضلة) دون أن يحتاج إلى أكثر من تصدير ملاحظاته ومقترحاته بهذه العبارة: "إذا كان المجتمع قائمًا على أسس سليمة" ناسيًا أن الصعوبة هي في الوصول إلى هذه الحالة من سلامة التكوين التي يمكن أن تطبق فيها نظرياته الرائعة. على أنه من الصواب أن ينساق الشاب وراء هذه المثاليات في هذه السن، لأن حياته تصبح دنيئة بغير هذا المثل الأعلى. كذلك لا ينبغي أن يكبح الأب أو المدرس ذو النظرة الواقعية حماس الشاب في هذه السن؛ فهو – من الناحية السيكولوجية – يبحث عن عاطفة المثل الأعلى التي يمكن أن تحدث التوافق في جميع تلك الغرائز التي ظلت تنبثق فيه على مدى السنين. إنه يبحث عن المبدأ الموحد لحياته الباطنة. ولهذا يبرز الشعور بالنقص والكآبة بروزًا ملحوظًا في هذه السن، وتُقوّيه – إلى درجة كبيرة – الحاجة إلى الاكتمال الجنسي بالزواج.

وإذ ينعدم هذا الاكتمال السيكولوجي يُسقَط المثل الأعلى ويجسم في كل تلك المثاليات الاجتماعية والفكرية والدينية التي تميز القسم الأخير من مرحلة البلوغ، وإذ يشعر المراهق بالحاجة إلى السيطرة على ذاته، يلتمس السيطرة على قوى الطبيعة، ويقف موقف الخصومة من بني جلدته. وإذ يشعر بالحاجة إلى التوافق السيكولوجي في نفسه يخوض في الحركات الداعية إلى السلام العالمي. ولكن الحقائق الواقعية القذرة تظل تقتحم حلمه وتفسده؛ فهو لا يستطيع أن يجد المثل الأعلى، واندفاعاته تبقى مهوشة، فيسقط من قمم المثالية إلى أعماق اليأس، ويبدو له – في كثير من الأحيان

– أن المخرج الوحيد من ذلك اليأس هو الموت. لذلك كان هذا الطور من الحياة الذي يعد عادة أسعد فترات العمر، متميزًا أيضًا بأكبر عدد من حوادث الانتحار.

وفي الفترة الأخيرة من البلوغ تجد الذات مثلا أعلى قيمًا للاكتمال، فتنصرف لمحاولة الوصول إليه، وهكذا تبدأ العملية التي بها يتم بناء الذات حتى تصبح خُلقًا قويًا.

(ث) ويتلو عهد المثالية عهد نمو الخلق فقد ظلت الغرائز تنبثق وتتطور على مدى السنين من الرضاعة إلى تمام البلوغ، وفي التطور الكامل للشخصية تؤدي كل غريزة دورها وتصبح مندمجة في الذات، وعلى هذا يُبنى الخُلق، فعملية التطور هذه – إذن – هي نقيض عملية الكبت، فالطور الماضي لا يكبت بالطور الجديد، ولكنه بعد أن يؤدي وظيفته ويقوم بقسطه من بناء الذات يذهب كما تذهب الزهرة لتخلفه ثمرة الطور التالي، فموته إنما هو انتقال ومن ثم فليس في الخُلق الكامل التطور كبت، وإنما هو تدرج مستمر.

لقد كان الشاب في مرحلة البلوغ مهتمًا بالمثل العليا، وفي هذا الدور الجديد ينبغي أن يكون أكثر اهتمامًا بتحقيق جزء صغير من مثله العليا، ولكن ما يحققه واقع ملموس فمثل الشباب تدفعه إلى الحماسة، ومثل الرجولة تدفعه إلى الجهد. ومثله أقل غلوًا، ولكن ما يحتفظ به أكثر ثباتًا. وما ينبغي لرجل في الخامسة والثلاثين أن تسيطر عليه مثالية الشباب المشبعة بالأوهام "فالمثالي" الكهل كثيرًا ما تعوزه قوة الخلق، وإذا كانت الكهولة تتميز بشيء من فقدان المثالية فإنها تكسب مزيدًا من قوة الخلق.

توقف التطور يحدث الانهيار العصبي

نعرف فيمن نعرف – رجالا ونساء ذوي قدرة فكرية عظيمة وذوق فني ممتاز ولكنهم لا يزالون في حياتهم الانفعالية أطفالا، وهم غالبًا يفوقون رفاقهم من الناحية الفكرية – ويخطر ببالي هنا بعض رجال الجامعة وبعض من لهم شهرة في الأدب، ولكنك إذا نظرت إلى نفوسهم وجدتهم أطفالا في الرابعة أو السادسة، فإن تطورهم

الانفعالي قد توقف. وإذ كنا قد مُنحنا الانفعالات لتمكننا من مواجهة الطوارئ، فمنحنا الشجاعة لتواجه الخطر، والجلد لنتحمل الشدائد، والثقة لنقاوم القلق؛ فلهذا يعجز هؤلاء الأطفال الكبار عن التلاؤم مع الحياة. ولهذا يقع الصراع بين ذواتهم الرشيدة التي تحتاج إلى مواجهة مسئولياتهم، وبين الطفل الذي يحجم عن أداء ما عليه؛ فهم هيابون يستصعبون الحياة، يعجزون عن مواجهة أزمة، ويحارون عند التصرف في طارئ، ويفزعون إلى الميناء إذا هبت الريح.

والرجال الذين من هذا الطراز يتزوجون غالبًا بنساء ذوات ميل إلى الأمومة ليكن لهم سندًا على الحياة، أو يمرضون بعُصاب يعفيهم من مسئولياتهم، مثل هؤلاء الرجال قد توقف تطورهم، ومع أنهم قد يكونون على كثير من الظرف والإمتاع فإن خُلقهم لا يتكون أبدًا، فهم يبدءون بداءة "بيتر بان" السعيد، وينتهون نهاية "ماري روز" الذاهلة اللب التي تعيش في عالم وهمي تعمره الأشباح.

ومن الجائز ألا تظهر علامات "توقف التطور" الذي من هذا النوع عند الأشخاص المصابين به لمدة سنوات طويلة؛ فقد يتقدمون، ولكنهم يتقدمون في تهيب، فيكون نمو كل طور نموًا ضعيفًا ناقصًا. وفجأة يواجهون مصاعب كهذه التي تجلبها الحرب، أو يبتلون بحب غير موفق، فيرجعون لا محالة إلى الطفولة التي لم يكادوا يخرجون منها، وهذا هو "النكوص" السيكولوجي، وهو أشبه بالنكوص البيولوجي. ومرد هذا النكوص السيكولوجي إلى التدرج الناقص، ولا يستطيع المرء أن يجعل الفرد الطفل في انفعالاته رجلا بحضِّه "على أن يكون رجلا" فإنه مفتقر إلى تلك الصفات التي تهيئ للفحولة، وإنما يمكن شفاؤه بمعالجة تلك العوامل الراجعة إلى طفولته والتى أحدثت هذا التوقف.

وقد يسأل سائل: ولكن لماذا يحدث التوقف؟ إذا أخرجنا التوقف الراجع إلى نقص في بنية المخ فإن مثل هذا التوقف في التطوَر قد يكون راجعًا إلى:

(أ) فرط الإثارة لغريزة ما في دور الطفولة، كغريزة حب الظهور مثلا، بحيث تستمر

هذه الغريزة قوَّة مسيطرة في السيكولوجية.

(ب) القمع والحرمان في طفولته تتوق إلى التعبير الذي هو حق لها، كما إذا حُرِم طفل من العطف في طفولته، فهو ينزع للتوق إليها توقًا مَرَضيًا في حياته التالية ويصبح مريضًا "هستيريًا".

(ت) الإثارة قبل الأوان لغريزة ما، حتى تثبت على موضوع شاذ، كما لو عرض لطفل أنه هوجم هجومًا تتنبه له وجداناته الجنسية قبل الأوان؛ ففي كل حالة من هذه الحالات يصاب الخُلق بالضعف والضمور.

ويجب أن يعامل أولئك الذين يصابون بوقف التطور كما يعامل غيرهم من المرضى بأمراض عصبية، إذ أن الصراع عندهم يكون بين طور أقدم يستمر في الوجود وطور أحدث يجاهد ليظفر بالتعبير.

وفي معالجة المرضى الذين عانوا من توقف في التطور نلاحظ عملية الولادة الجديدة في أحلامهم غالبًا. وسأقدم مثالين: سيدة متزوجة لها طفل لا ترغب فيه فهي متعلقة بطور الإشباع الجنسي عاجزة عن إنماء غريزة الأمومة عندها، هذه السيدة تحلم الحلم التالي: "أنا في منزلي في حجرة الاستقبال وأنت زوجي هناك. وأنت تكلم زوجي وهو لا يزال يتضاءل في أثناء كلامك حتى يستحيل إلى بقعة شحمية على الأريكة. ثم أكون في الفراش، وألاحظ أن ثديي الأيسر يظل يأخذ في الكبر، ثم يكبر ثديي الأيمن، وأدهش لأنهما يظلان كبيرين. "فالقسم الأول من الحلم يمكن تفسيره على أنه يمثل انطواء الطور الجنسي (زوجها) وبروز ثوى الشفاء فيها (التي يمثلها طبيبها)، والقسم الثاني من الحلم يمثل انبثاق غرائز الأمومة (التي يمثلها ثدياها) بعد أن كانت مكبوتة، وليس هذا الانبثاق حالة وقتية بل هو حالة دائمة. ويمكن أن يفسر هذا الحلم على أنه تحويل لانفعالاتها الجنسية من الزوج إلى الطبيب، ولكن تحقق الإصلاح في الحلم، على ضوء هذا التفسير، يتم في القسم الثاني من الحلم، إذ يعاد تحويل انفعالاتها الجنسية سريعًا إلى غرائز الأمومة.

المثال الثاني: مريض في الخمسين من عمره يعاني عصابًا، وقد فقد كل ميل في الحياة، وكان في أيام فتوته مجدفًا شهيرًا، والواقع أنه قال لنفسه: "لن أستطيع أن أعمل مثل هذا العمل العظيم مرة ثانية" فهو متعلق بذلك الزمن، يعيش على سمعته الماضية، ومن هنا توقف تطوره وأصبح مريضًا بالعصاب. وفي أثناء العلاج تحدث الولادة الثانية كما يبدو من هذا الحلم: "كنت في أكسفورد كعادتي قديمًا أستعد للخروج بالفرقة عند "فولي بردج"، ولكن الملاح يقول إن القارب لا يمكن إصلاحه وإنني لا أستطيع الخروج به. ثم أذهب إلى المرسى فتقابلني أنت وتقول لي: (هنالك فحم كثير، وهذه فرصتك). وكان الارتباط الذي في ذهنه عن الفحم أنه "المادة الخامة للنار – الحياة"، فهذا الحلم يخبره بلغة رمزية أنه لا جدوى من النظر إلى عهد فتوته. فقد تعذر إصلاحه، وذهب أوانه، ووجب عليه أن يتخلى عنه. ولا يكاد ينصرف حتى تأتي الفرصة العظيمة: وفرة المادة الخامة، أي وفرة الحياة والقوة الباطنية التي تنتظر النماء.

١– إن العجز عن الانتقال من طور إلى آخر يحدث انهيار عصبيًا وخلقيًا، لأنه يحدث صراعًا بين الطور القديم والطور الجديد؛ ففي لحظة الولادة الجديدة نكون "بين عالمين أحدهما ميت والآخر تعوزه القوة على أن يولد"، و"الفينكس" الجديد لا يمكن أن يولد قبل موت القديم، والثمرة لا يمكن أن تظهر حتى تذبل الزهرة الهرمة، والانفعالات لا يمكن أن تحول إلى المثل الأعلى الجديد ما بقيت موصلة بالمثل القديم.

ومن الحقائق الجديرة بالاهتمام أن الانهيار العصبي أكثر ما يظهر في فترات الولادة الجديدة هذه – في الثالثة عشرة، وفي الثامنة عشرة إلى العشرين، وفي الثامنة والعشرين إلى الثلاثين، وفي الأربعين إلى الخامسة والأربعين عند المرأة، وفي الخمسين إلى الخامسة والخمسين عند الرجل، فانهيار الخلق والأعصاب في هذه الأعمار يرجع عادة إلى الإخفاق في التدرج إلى العمر التالي وإليك الإيضاح:

الزوجة التي تأبى أن يكون لها أطفال حتى تظل متمتعة بالتعبير الكامل عن غريزة

حب الظهور أو غرائز الجنس تشعر بأنها قد أصبحت سريعة الغضب سهلة التهيج. وهذا التهيج راجع إلى قمع غريزة الأمومة عندها، لسيطرة الطور الجنسي الأقدم. فالتعبير عن الغريزة الجنسية يعقبه انبثاق غريزة الأمومة. فإذا قمعت هذه الأخيرة نشأ صراع بين الجنسية والأمومة، يتبعه انهيار وشقاء، والرجل الذي بلغ الستين يجب عليه أن يترك الفتوة لمن هم أصغر منه، فإذا تعلق "بفتوته" تعلقًا عصبيًا فهو يدفع ثمن ذلك انهيارًا يعزي عادة إلى "الإرهاق".

٢- وإذن فأول شروط الصحة العقلية هو التقدم مع كل طور من أطوال الحياة، لأنه مع كل ولادة جديدة تنبعث حياة جديدة، وهؤلاء الذين يجاهدون كي "يظلوا شبابًا" إنما ينجحون في أن يصبحوا ممسوخين متحجرين، إنهم يصبحون "آثارًا متحجرة قديمة" لأن الأثر المتحجر هو البقية التي تحجرت من طور قديم. وابن الخمسين الذي يحاول أن يكون "شقيًا مهذارا" أو "فتى من الفتيان" هو رجل تسيطر عليه سيكولوجية جديرة بعهد البلوغ، ويبدو للعيون في أشد المظاهر جلبا للرثاء. وامرأة الخمسين التي تلبس ثياب الفتاة الناهد وتخال أن لها مظهر الفتيات وأنها ساحرة، أو تهوى الجلوس على كرسي الأقدام قرب المدأة، قد يروقها أن تتخيل أنها نجحت في الاحتفاظ بزهرة شبابها، والحقيقة أنها قد احتفظت بالزهرة، ولكن يالها من زهرة ذابلة! إن "الفينكس" العجوز يأبى أن يموت، ويخال نفسه شابًا، ولكن يا له من طير عجوز!

سر الشباب الدائم هو أن نكبر، وثمرة الطور الجديد هي دائمًا أينع من الزهرة الذابلة؛ فالحياة لا تبقى شابة إلا بالتقدم الدائم. إن ابن الثلاثين يظل فتيًا حين يتخلى عن البطولات الرياضية لينمي قوته الذاتية وخلقه الشخصي. والأم الشابة الصحيحة أفتى بكثير من تربها العانس المتصابية. والمرأة ذات الخامسة والأربعين التي ارتكزت ميولها على أسرتها عشرين سنة لا تبقى شابة إلا بالتقدم إلى الطور الذي تسمح فيه لميولها بالامتداد إلى المشاغل الأوسع للحياة الإنسانية حولها. والرجل ذو الخامسة والخمسين ليس بحاجة إلى أن "يوضع على الرف" أبدًا إذا تخلى راضيًا عن الصراع من

أجل القوة لمن هم أصغر منه، وقنع بأن يمد المجتمع بالحكمة التي كسبها من تجربة السنين الناضجة. هناك غرائز جديدة مستعدة لأن تنبثق مع كل ولادة جديدة للحياة، كالفينكس الشاب الذي يخرج من رماد القديم، وبالترحيب بهذه الغرائز الجديدة نظل شبانا، وبالتقدم مع العمر ننال الشباب الدئم.

٣- ويترتب على هذه المبادئ أن كل عمر له – إلى حد ما – مستوى خلقي متميز. فكما تختلف التقاليد باختلاف الأقاليم، تختلف الأخلاق باختلاف الأعمار، فما يكون صوابًا لطور معين وعمر معين يكون خطأ لطور آخر وعمر آخر. وقد نبتسم لنزعة المقاتلة عند صبي في الثانية عشر، ونؤاخذ عليها الرجل في الثلاثين. ومن الصواب بالنسبة للرجل في الأربعين أن يقول الحق ولو على أصدق أصدقائه حرصًا على العدالة، فقضية العدالة يجب أن تتقدم حتى على مصلحة الأفراد؛ ولكن الصبي في الرابعة عشرة خير له أن يطوي الحقيقة عن أن يشي برفاقه، لأن هذا العمر هو عمر نمو الولاء للقطيع، والصبي الذي يبوح في الثالثة عشرة سيخون مبدأه ووطنه خيانة وضيعة في حياته المستقبلية.

وإذ لكل عمر سيكولوجيته المتميزة فمن الضروري ألا نفرض مستوى زائفًا على أي عمر بعينه، ففرض المسئولية على طفل في الرابعة، ومطالبة صبي في السادسة بأن يكون قدوة لغيره، وإكراه غلام في الثالثة عشرة على أن يقرأ الشعر، أو منعه من قرضه في الثامنة عشرة، وإرادة فتاة في التاسعة عشرة على التسليم بالنظرة الواقعية إلى الزواج التي تنظرها أمها في الخامسة والأربعين، كل هذه محاولات لفرض مستويات غير طبيعية على أولئك الذين يهيئوا لاحتمالها في وقتهم من الحياة..

وإذن ينبغي أن يحكم علينا في أعمار الحياة المختلفة بمقاييس مختلفة، وهنا مسألة: ألا يوجد إذن مقياس واحد للخلقية لكل الأعمار؟ إن لم يكن هناك مقياس واحد فهناك بلا ريب مبدأ واحد للخلفية لكل الأعمار؛ فالخلقية الصالحة لكل عمر هي التطور الكامل غاية الكمال للوظائف والغرائز الصالحة لكل عمر هي التطور الكامل غاية الكمال للوظائف والغرائز السيكولوجية المنبثقة التي تميز ذلك العمر؛

فحين تبرز رغبة الظهور في ابنة الخامسة عشرة فلا ينبغي صد التعبير عنها، فحين تبرز رغبة الظهور في ابنة الخامسة عشرة فلا ينبغي صد التعبير عنها، بل ينبغي توجيهها إلى تكوين الذوق الحسن. فإن كبتها يجرد الفتاة في حياتها التالية من تلك الرغبة الطبيعية في أن تكون مستلطفة، تلك الصفة التي تمنح الحياة سحرًا والمسلك بهاء. كما أن كبتها قد يعني إجبار الرغبات الجنسية الفجة على البروز قبل الأوان.

التضحية والولادة الجديدة

٤- (أ) إن فكرة الولادة الجديدة توحي بمكان التضحية ووظيفتها؛ ففي كل طور من الحياة يجب أن يضحي القديم في سبيل الجديد، يجب أن يموت الفينكس القديم وأن تسقط الزهرة ليسمحا بالحياة الجديدة؛ فالأم تضحي بنضارة الصبا من أجل حنان الحب الأموي، وفي كل ولادة جديدة يجب على الغريزة التي سيطرت على الطور الأخير أن تترك مكانها لغيرة الناشئة، وكل تحويل يستتبع التضحية بالحب القديم للحب الجديد، وبالمثل الأعلى القديم للمثل الأعلى الجديد.

وقانون التضحية من أقدم القوانين البيولوجية، نجده يعمل حتى في الكائنات ذوات الخلية الواحدة، التي إذا بلغت مرتبة معينة من مراتب النمو تجعل حفظ الذات شيئًا عسيرًا نزلت عن جزء من نفسها، ويتكون من هذه الفصيلة كائن جديد، وهكذا نحصل على أول أشكال التكاثر بالانقسام.

فالخلية "الأم" تحتاج إلى أن تضحي بجزء من نفسها لتعيش، ومن هذه التضحية يتكون كائن جديد. ومن هذا الطور المبكر إلى أرقى كائن سيكولوجي يجب على الفرد دائمًا أن يضحي من أجل حياة أكثر حرية وأكثر امتلاء؛ ففكرة التضحية متضمنة في فكرة التقدم نفسها، والتضحية هي التخلي عن القديم من أجل الجديد، فهي ضرورية للتطور البيولوجي والتقدم السيكولوجي والخلقي، وبدون التضحية لا يمكننا أن نخلع الغشاء القديم، ومن ثم لا يمكننا أن نندفع إلى الحياة الجديدة أبدًا.

(ب) التضحية وتحقق الذات: إن التضحية كمثل أعلى لا تتعارض مع المبدأ

السيكولوجي في تحقق الذات، بل إنها لضرورية للتقدم السيكولوجي ولكنها تناقض مبادئ التزهد مناقضة صريحة، من حيث أن هذه المبادئ تغالي في الناحية السلبية للتضحية؛ فالزاهد الذي يهول من شأن تضحياته لا يمتدح كثيرًا ذلك الخير الذي يجد التضحية من أجله عسيرة وإن كان يعدها فضيلة. إن مَثَل الاكتمال لا يتفق مع كبت الغرائز الذي هو خصِيصَة المثل التزهدي؛ فإنكار الذات إذا كان المراد به إنكار الذات كلها فهو مخالف مخالفة واضحة لمبدأ تحقق الذات، أما إذا أريد به أن الذات يجب أن تنكر – أو يجب أن تقول "لا" لتلك المثل الزائفة والرغبات الزائفة التي تهدد حياتها، فإنكار الذات إذن قريب الآصرة من التضحية الحقة، وضروري للتقدم.

وليس من اللازم أن تكون حياة الزاهد حياة تضحية، بل إنه قد يُتهم بالرواغ من مسئولياته في العمل والأسرة، وفضل على ذلك اختيار النظام الذي يروقه اتباعه، بل إنه وإن نجح في الحصول على وسائل صناعية لتنظيم الذات لا يزال بعيدًا عن نظام الحياة الحقيقي، فالرجل الذي يتقبل مسئوليات الحياة العادية ولا يبحث عن حياة مكنونة، يجد في أثناء قيامه بتلك الواجبات كعامل وزوج وأب فرصًا واسعة لإظهار إنكار الذات. ومن المسلم به أنه وإن كانت مسئولياته ومصاعبه أعظم فهو ينعم أيضًا بمسرات أعظم، ومن أجل هذه المسرات تقدم التضحيات في رضى وسرور. فمسراته وأحزانه كلاهما أكثر عمقًا: إنه يحيا حياة أكثر امتلاء.

ولكن ترك انفعالاتنا موصلة بعقد مرضية ثم صرف وقتنا في الجهاد لكبتنا مغامرة لا أمل في نجاحها، وقد يعد مثل هذا الرجل قديسًا من الوجهة الدينية، ولكنه من الوجهة السيكولوجية غالبا ما يكون مريض الأعصاب، لأنه لم يتعلم بعد كيف يستخدم انفعالاته، ولا بد أن يظل الدير بالنسبة إليه محضًا دائمًا.

(ت) ينتج مما سبق أن التضحية ينبغي أن تكون دائمًا من أجل خير أعظم، فإذا كانت التضحية ولادة جديدة من قديم إلى جديد، فيجب أن نؤكد جانب الخير الإيجابي لا الجانب السلبي، جانب ما ضحينا من أجله لا جانب ما تخلينا عنه.

والفخر والزهو بأننا أقدمنا على تضحية خطأ في فهم وظيفة التضحية. فالتضحية التي نقدمها إذا لم تكن من أجل سعادة أعظم فلا مسوغ لتقديمها. فالرجل الذي يضحي بحياة ناعمة من أجل حياة من البطولة الشاقة يختار بين وظيفتين للنفس، ويختار بحق تلك التي تبدو له موصلة إلى تحقق للذات أكبر، وإلا فهو غير محق في الإقدام على هذه التضحية. وما تحمل المسيح الصلب إلا من أجل السرور الذي وجده أمامه، وقطع اليد وسمل العين لا يسوغهما إلا أنهما وسيلتان تسمحان لنا بدخول الحياة، والاستشهاد من أجل قضية عادلة أمر يتقبل عن رضى واختيار، والجندي أسعد بالموت منه بأن يعد جبانًا، إما أن نجلد أنفسنا لنظهر ولاءنا للدين، وإما أن نحبس أنفسنا ونحرمها بإرادتنا لنثبت أننا أتقياء، فحماقة تعدل أن تقتل أنفسنا لنثبت حبنا لوطننا.

(ث) التضحية كمثل أعلى: ليس إنكار الذات أو التضحية خيرًا بذاتها، بل إنها كثيرًا ما تكون شرًا؛ فالرجل الذي يضحي ببيته وأسرته من أجل عمله، أو يضحي بطموحه في سبيل الشهرة، والمرأة التي تضحي "بسعادة عمرها" في الزواج من أجل أن ترعى أمها، هؤلاء يُقدِمون غالبًا على حرمان زائف، وقد يتمدحون بنبلهم في تضحية البيت، والطموح، والأمل في الزواج، ولكن تضحيتهم لا يلزم أن تكون فضيلة، لأنهم يضحون بشيء طيب ليشبعوا شيئًا قد يكون ضربًا من الاندفاعات المرَضية، ولا يشفع لهذه التضحيات أنها "تضحيات".

(ج) التضحية دائمًا عمل نفسي داخلي: كثيرًا ما يفهم من التضحية — خطأ — أننا نضحي خيرًا موضوعيًا خارجيًا من أجل "خير النفس" الذاتي، فنقول إن المحارب يضحي ببيته وراحته من أجل وطنه؛ وإن العالم يضحي بلذاته؛ والأم براحتها؛ ورجل السياسة بفراغه؛ والعامل الاجتماعي بثروته؛ والقس بمسرات الزواج.

وينبغي من الناحية السيكولوجية أن نرد هذا كله إلى مفهومات العملية العقلية، وأن ندرك أن هؤلاء يضحون في الحقيقة بمجموعة من الرغبات من أجل مجموعة أخرى؛ فاختيار المحارب هو بين اندفاع الخوف ونداء الشجاعة، والعالم يختار بين

ملذات الحياة المرحة وبين سرور الاكتشاف، والأم تضحي تضحية أعظم لو أهملت طفلها من أجل لذة أنانية. إنما التضحيات المحمودة هي تلك التي نقدمها مسرورين.

فإذا كانت التضحيات دائمًا من أجل خير فلماذا نثني على الرجل الذي يقدم تضحية عظيمة؟ لا مسوغ لمثل هذا الثناء إلا تشجيع غيره ممن يحجمون عن مثل هذه التضحيات، والرجل الذي يضحي حق التضحية هو نفسه لا يلتمس تزكية، فما كان له أن يفعل غير ما فعل، وإنه لأسعد بما ضحى.

وإذن فكلما تقدمت حياتنا من طور إلى طور مرت بعملية الولادة الجديدة؛ فانفعالاتنا تحول من مثل آلى إلى آخر، وخُلقنا يُبنى تدريجيًا بنمو العواطف الطيبة الصحيحة المؤدية إلى السعادة الكاملة. وكلما مرّ طور وجب أن يضحي القديم من أجل الجديد، أن يستحيل القديم إلى الجديد، حتى نصل إلى تحقق للذات أكثر سموًا.

الفصل السابع عشر

الشر

إن الفكرة الجديدة لعلم النفس عن طبيعة الانفعالات الغريزية وقيمتها تتناقص مع القيمة الخلقية للكبت مهما تكن، ويمكن أن نلخص هذه الفكرة فيما يلي:"ليس في الإنسان غريزة إلا وكانت ذات قيمة في التطور البيولوجي للجنس ويمكن أن تكون ذات قيمة في التطور الأخلاقي الأعلى للحياة المدنية".

ومن الحق أن هناك ضروبًا من النشاط تبدو في ذاتها شرًا –كالغرور، أو الخيلاء، ولهذه الأشكال من الانحراف أو الإفراط أسماء محدودة. ولكن، مما يحسن تأكيده أن هذه الرذائل ليست اندفاعات أولية، بل هي لا تعدو أن تكون انحرافات لغرائز أولية قيمة في ذاتها، فالغرور هو انحراف لحب الظهور، والبخل هو انحراف للتملك، والشهوانية هي انحراف أو إفراط في الناحية الجنسية. وجميعها يمكن شفاؤها بالعلاج الملائم وتوجيه اندفاعاتها إلى غايات سوية صائبة.

فالغيرة مثلا تعد رذيلة، هي خضراء العينين لا يتغنى بمدحها أحد من الشعراء، ولا يدافع عن قيمتها أو يؤكد ضرورتها أحد من الوعاظ. ولكن لنفرض أننا استطعنا القضاء على هذه الرذيلة كما يسمونها حتى امحت كل غيرة زوجية، وأصبحت الزوجة لا تهتم لخيانة زوجها، فكيف يكون ثبات حياتنا الاجتماعية، وكيف تكون قوة أواصر الأسرة؟

إن الطبيعة أحكم من أبنائها؛ فهي حين ترمي إلى إقرار الأمن في الحياة الزوجية تقيم الغيرة لحراسة اندفاع الأحادية الزوجية كي تحفظ قدسية الحب [١] .

[١] لقد أدرك المحلفون ذلك بالغريزة، وراعوا صدق "القانون غير المكتوب" في مواجهة قانون البلاد المكتوب، حتى حين تنتقم الغيرة لنفسها بالعنف. وهم بعلمهم هذا قد حافظوا على قانون الطبيعة الأولى، الذي لولاه لانهار بناء المجتمع. [المؤلف]

ومن المسلم به أن الغيرة ليست بأسمى القوانين، فقد يجب تطويرها آخر الأمر إلى قانون أسمى هو قانون الثقة، ومن المسلم به أيضًا أن الغيرة قد تنحرف، فغرضها الأولى هو المحافظة على الأمانة الجنسية وعلى رابطة الأسرة، ولكنها قد تنحرف إلى أمور حقيرة لا تحمي حياة الأسرة بل تحطمها. على أن هذا لا ينبغي أن يعمى عيوننا عن قيمتها وفضيلتها الجوهرية كحارس لاندفاع الأحادية الزوجية — وهو اندفاع لا يمكن أن يسمح بالعبث بقدسية الحب. وعندما تتوطد دعائم الثقة المتبادلة تذهب الغيرة الطبيعية وتستحيل إلى صور جديدة كالغيرة على معتقداتنا مثلا.

وكما يقال في الغيرة يقال في جميع النزعات الغريزية الأولية، فكلها خيرة.

ولكن ما الشر إذن؟ إذا كانت الاندفاعات كلها خيّرة فهل ليس ثمة شر؟ ليس ثمة شيء يعد شرًا في ذاته؛ فالشر ليس أمرًا موضوعيًا بل هو وظيفة خاطئة، والوظيفة الشريرة هي استعمال اندفاع خيِّر في وقت خاطئ، في مكان خاطئ، نحو غاية خاطئة. وهذا على أية حال هو شرح ما يمكن أن نسميه بالشر الطبي.

بالنسبة إلى الطبيب النفساني لا توجد رزائل في ذاتها، إنما توجد فضائل منحرفة.

(أ) فالشر، مثل القذارة، مادة في غير مكانها، أو على الأصح وظيفة أسئ توجيهها، فهي قيمة في نفسها، ضارة إذا أسئ وضعها. والاندفاع الغريزي يكون سئ الوضع إذا إذا استمر أكثر من طوره، سئ الوضع إذا وجه نحو غايات خاطئة، سئ الوضع إذا وصل بموضوعات خاطئة.

والشر اندفاع أسئ توجيهه، وهو سئ التوجيه إذا وصل "بموضوعات خاطئة"، وإذن فكل العقد شرور، فوصل انفعال الخوف بمرض موهوم، أو بالظلام، أو بالخلاء، هذا شر. والاحتقار خير إذا وُجه نحو الدناءة، شر إذا وجه نحو أولئك الذين لا ذنب لهم إلا تواضع أحسابهم، ووصل غريزة التملك بحمار جارنا، وتعلق الفتاة تعلقًا جنسيًا بأبيها، وتعلق الرجل بنفسه كل تلك شرور. والعقد كلها شرور لا بمعنى أنها خطايا، لأنها تعلق انفعالاتِنا بموضوعات لا يمكن للذات قبولها على أنها مفضية إلى سعادتها.

(ب) الشر هو خير الأمس المطرح: سبق أن رأينا أنه مع استمرار تطورنا السيكولوجي تنتقل من طور آخر بعملية ولادة جديدة [1] فحب الظهور والرغبة في الاجتذاب هما الطور السوي للفتاة في الخامسة عشرة والسادسة عشرة، وإذ كان ذلك هو التعبير الصحيح عن غرائزها فهو لخيرها، ولكن الرغبة في الإعجاب إذا كانت خيرًا للفتاة فهي شر إذا سيطرت على سيكولوجية امرأة في الخامسة والخمسين ينبغي أن تكون بالنسبة إليها طورًا مُطَّرَحًا، فامرأة الخمسين المتصابة هي امرأة "شريرة".

والمقاتلة، بمعناها الحقيقي، شر في الرجل عند الأربعين، وإن تكن اندفاعا قيما ضروريًا في ابن الثانية عشرة. وما يصدق على الفرد يصدق على الجنس من حيث إن المقاتلة قد استنفدت غرضها وهو تطوير الجنس من الناحية الخلقية ومن الناحية الجسمية على السواء فقد نجحت في تنمية الشجاعة التي لا تزال إلى اليوم من كبرى الفضائل، فهي اتجاه في الجنس البشري يعد نبيلا، ولكن من المسلم به أيضًا أن المقاتلة قد تجاوزت حدود استعمالها حين أدت إلى الحرب بين الشعوب.

والاندفاع الجنسي خير للزوجين الشابين، فتعبيره الجسمي ينمي الحب الروحي ويزيده، وانعدام تعبيره الجسمي ينتج مَذِيقًا من الحب يسمى خطأ بالحب الروحي ولكن خير اليوم يصبح شرًا في الند، إذا سمح للغرائز الجنسية بأن تسيطر على ابن الأربعين. وهذا لا يعني أن هذه الاندفاعات السابقة يجب أن تموت تمامًا، فما من غريزة تموت أبدًا. وإنما تتقبلها الذات وتُعدِّلُها، فلا تظل مسيطرة على السيكولوجية.

وبعد، ففي وقت من الأوقات كانت العبودية خيرًا، إذ كانت خطوة بَيِّنة إلى الأمام بعد العادة القديمة من قتل الفرائس يؤسرون في الحرب ولكننا تقدمنا، وأصبح خير الأمس يعد اليوم شرًا.

بل إن معنى الشر داخل في مفهوم التقدم نفسه، لأننا إذا كنا نتقدم فذلك الذي

---

[1] انظر الفصل السادس عشر . [المؤلف]

نتقدم عنه لابد أن يكون شرًا. ولا يمكننا أن نحصّل فكرة التقدم دون أن نحصّل فكرة إمكان الشر.

(ت) الشر أمر إيجابي: حين ننظر إلى الشر من الوجهة الطبية على أنه وظيفة مَرَضية، لا يكون الشر مجرد انتفاء الخير؛ فكل عقدة هي مركز نشاط انفعالي لاحظنا آثاره المرضية في العصاب والأمراض الخلقية، وهي خطر دائب يتهدد الذات، لأنها قد تنشط في أية لحظة، فإذا بقيت الزهرة القديمة، أصبحت عائقًا بيننا دون التقدم وهي من ثمة شر إيجابي.

وقد صُوِّر الشر بشيطان، وليس هذا التصوير بعيدًا عن الطبيعة، من حيث أن العقد المكبوتة قد تستحوذ على الشخصية كلها وتضطرها إلى مسلك شرير، وفي هذه الظروف يشعر المريض بأنه في حوزة شخصية أخرى (كما يحدث في كثير من حالات الجنون) أو في حوزة الشيطان.

ومبدأ أن كل الاندفاعات الأولية يجب أن تعد "خيرًا"، هذا المبدأ لا يتعارض مع فكرة الشر كقوة إيجابية، ولكنه يتعارض مع الرأي القائل بأن هناك رذائل أو انحرافات تورث. فلا أحد منا يولد بنزعات شريرة، وإنما تصبح النزعات الغريزية انحرافات إذا أسئ استخدامها.

فالرذائل في جوهرها إن هي إلا استخدام منحرف لغرائز قيمة، وعلاج الشر لا يكون باستئصالها بل بتوجيهها إلى الاستعمالات الصائبة. وعند الطبيب النفساني أن ليس ثمة رذائل بذاتها؛ إنما هناك اندفاعات منحرفة إذا انتزعت من علائقها المرضية أمكن جعلها فضائل إيجابية.

أما كيف يمكن عمل ذلك فهذا ما يجب أن نبدأ به الآن.

الفصل الثامن عشر

التطبيب

طريقة الشفاء

إن القصد من جميع الطرق الحديثة في الطب النفسي هو إيجاد الرجل الصحيح السليم المكتمل. هذا لا يتأتى إلا بإطلاق هذه العناصر التي نفيت من الذات المنتظمة – أعني العقد المكبوتة والغرائز المقموعة – وإحداث التوافق بينها وبين "الذات". وإذن يكون أول ما نحاوله اكتشاف تلك العقد، ثم انتزاع انفعالاتها الغريزية من علائقها المرضية، وأخيرًا إلحاقها بإرادة الإنسان وتصرفه. وهذه الطريقة في الطب النفسي تضمن نتيجتين:

- فهي تداوي أعراض الاضطرابات الخلقية والعصبية التي تعتمد في وجودها على عقد مكبوتة.
- وهي تطلِق انفعالات غريزية قوية لبناء خلق مستو كامل.

طريقة التحليل

والعقدة المكبوتة تظهر في المسلك، أو في أعراض جسمانية، أو في أمراض خلقية، أو في الأحلام، وبتتبع أي من هذه المنافذ يمكننا أن نتعقب أثر العقدة (ارجع إلى الرسم التخطيطي).

ولدينا مثال قريب يوضح هذه الأشكال كلها: سيدة تدعي أنها وزوجها في غاية من الحب المتبادل، وكل المظاهر الخارجية تدل على أنها كذلك، ولكن وضح للسيكولوجي أن العكس هو الصحيح، من أربع حوادث عرضية:

(أولا) أنها نسيت أن تستقبل القطار الذي كان زوجها عائدًا فيه بعد غيبة

أسبوع.

(ثانيًا) أنها حلمت بأن أذى ما قد أصابه.

(ثالثًا) أنها كانت معتادة أن تخرج خاتم زواجها وتدخله في إصبعها بدون وعي وهي تتكلم.

(رابعًا) أنها كانت تسرف في تأكيد حبها.

فالحادثة الأولى دلت على عدم مبالاتها، والثانية والثالثة على رغبتها المكبوتة، والرابعة على محاولتها أن تخفي وجداناتها الحقيقية، وقد تأيد هذا التشخيص إذ تبين أنها كانت طول الوقت تحب رجلا آخر، فمثل هذه العلامات اللا شعورية تخبرنا عن الخلق الحقيقي بأكثر مما يخبرنا به الكلام الواعي

البداهة: وما يعمله السيكولوجي عن قصد ووعي يعمله أكثر الناس بداهة، فالبداهة هي الملاحظة اللا شعورية التي نلاحظها على الأشياء. والأشياء المبتدهة تنبثق في أكثر الأمر من اتجاهاتنا، فإن هذه الاتجاهات تمثل التجارب المتراكمة على مدى السنين، وهي من ثم تصلح دليلا هاديًا في العمل والفكر، ولهذا نحكم حكمًا صائبًا على خُلق الناس وإن انعدمت الأسباب المنطقية. فحين نحب أناسًا أو نكرههم يكون حبنا أو كرهنا إياهم راجعًا إلى أننا لاحظنا عن غير وعي أشياء فيهم تعجبنا أو تسوءنا، وفقًا لارتباطاتنا السابقة، فالبداية ليست "حاسة سادسة" بل هي القياس اللا شعوري الذي نبنيه على حواسنا كلها، وقد تكون للنتائج التي نخلص إليها منه قيمة كبيرة. والسيكولوجي كغيره من الناس يستعمل البداهة ولكنه إلى جانب ذلك يلاحظ هذه العلامات ملاحظة شعورية، ويستنبط النتائج المنطقية. وإذن فقد كانت تلك السيدة تعلن على الملأ بحلمها ومسلكها وعَرَضها الجسماني أنها خائنة، في صوت أجهر من صوتها حين تدعي الولاء.

التحليل بوساطة المسلك

لقد ناقشنا فيما سبق ظهور العقد في المسلك، خصوصًا بالتعويض الزائد

وبالإسقاط، فليس من الضروري أن نعود إلى معالجة هذه المسائل. وإن التقدير الصحيح للخلق والتصرف الحكيم إزاءه ليتوقف على تفسيرنا لمسلك الغير، لا بقيمته الظاهرة، بل بحسب ما يدلّك عليه من دوافعهم اللا شعورية، فالرجل الذي يفاخر بما أبداه من آيات الجسارة يدعوك إلى إدراك أنه في خلقه جبان؛ فتظاهره بالجرأة أمام الناس يعلن عن حاجته إلى الشجاعة في مواجهة شهواته ورغباته. والرجل الذي قال "إن أبي رجل ذو مركز كبير في الحياة العملية، ويبدو أنني ورثت بعض عبقريته وذكائه" هذا الرجل يحاول أن يخفي عنك أنه يشعر في الحقيقة بنقص فظيع.

ويمكن الحصول على تحليل كامل لخلق أي شخص بمجرد تفسير مثل هذه الدلالات واكتشاف الدوافع الكامنة تحتها، وقد يبدو أن عيني المحلل على المسرح ولكن انتباهه في الواقع مستغرَق بما يجري وراء المناظر.

تحليل الأحلام

أكثر ما يُفحص "اللا شعور" بتحليل الأحلام، فكما أن الكلام هو لغة الوعي فالأحلام هي لغة "اللا وعي" ولكن هذه الطريقة مع مزاياها طريقة تحكمية، وغير جازمة، وطويلة الأمد.

ولعل السيكولوجيين جميعًا متفقون على أن للأحلام نوعًا من التفسير بجانب تفسيرها بأن العشاء كان ثقيلا، بل إن التفكير على غير هذا النحو يكون إنكارًا لقانون العلّية، إذ تصبح النتيجة حالة حالة حلم شعورية وهي شيء غير موجود في السبب: في العشاء ونتائجه الفسيولوجية. لا بد أن للأحلام تفسيرًا صحيحًا، ولكن لغة الأحلام رمزية، والصعوبة في تفسير أي شيء رمزي على أنه من السهل جدًا على كل إنسان أن يخلع عليه تفسيرًا يتفق مع نظريته التي ارتآها من قبل. والنتيجة هي أنك تستطيع في الوقت الحاضر أن تأخذ الحلم إلى ستة من المحللين وتتلقى ستة تفسيرات مختلفة، وفي الأغلب متناقضة؛ فأحدهم يرى أن الرموز جنسية، وأحدهم يرى أنها صور من اللا شعور البدائي، وثالث يرى أنها تعويضية، ورابع أنها لاهوتية،

وخامس أنها تذكرية، وآخر أنها تقوم بوظيفة الإعداد للحياة. وما دام الحال كذلك فلا يمكن أن يعد المنهج علميًا صحيحًا، وأنا أدرك تمام الإدراك أن كل مرجع يدعى أنه إنما يفسر الحلم من الترابطات التي يقدمها المريض، ولكن:

١- أول ما يلاحظ أن التفسير شيء أكثر من الترابطات المعطاة، وكما يمكن أن تقدم ستة أعواد ثقاب إلى عدد من الناس فيصنع كل واحد منهم شكلا مخالفًا للأشكال الأخرى، فكذلك تفسير حلمك لا يتوقف على الترابطات المعطاة بقدر ما يتوقف على المعنى الذي يقدمه المحلل، ومع ذلك فلا يهم أي منهج في التحليل تتخذ، لأنه سيفيد المريض دائمًا إذ يجعله يتأمل نفسه.

٢- والملاحظة الثانية هي أن الترابطات نفسها يوحي بها المحلل عادة – ولعله يوحي بها عن غير وعي – إلى المريض الذي يفهم ماذا يُنتظر منه، فأنا إذا ذهبت إلى محلل من أتباع "فرويد" فلا يمكن إلا أن يكون متأثرًا بما أعلم أنه ينتظر مني، فتكون الرموز الجنسية هي بلا شك أول ما يخطر ببالي. وإذا ذهبت إلى محلل من أتباع "يونج" فسوف تكون ارتباطاتي صورًا ميثولوجية بدائية. لا جرم أن أتباع كل مدرسة يؤمنون إيمانًا راسخًا بصدق تفسيرهم الخاص، فمن الطبيعي أنهم يتلقون الترابطات التي يتوقعونها. وأنا نفسي عندما غيرت نظريتي في تفسير الأحلام، بوصفي محللا، وجدت أن مرضاي يحذون حذوي هم وترابطاتهم.

ويزداد الأمر سخافة حين يحمل المحلل في عقله قاموسًا صغيرًا بالرموز وما يقابلها من معان. ففي هذه الأيام لا يحتاج المرء إلى اكثر من التسلح بجدول من هذا النوع ليسمي نفسه سيكولوجيا، ويشعر بحكمته شعورًا غير عادي حين تقول سيدة في مأدبة عشاء، إنها حلمت بأنها كانت تحضن النار.

ولا أنكر أن للأحلام قيمة عظيمة في النفوذ إلى حياة المريض الباطنية، وكذلك لا أريد أن أقدح في الجهد القيم الذي بذل في بحثها من الناحية السيكولوجية، ولكن استعمالها على أنها الأداة الرئيسية لتفسير عقل المريض – في حين أنها هي نفسها لا

تزال تفسر تفسيرًا تحكميًا – استعمال ليس له ما يسوغه كأسلوب علمي. وكما تعب فرويد من سماع المريض الذي كان يحاول تنويمه يقول: "ولكنني لست نائمًا يا دكتور"، كذلك تعبت أنا من سماع مريضي يقول، أو في الأغلب يفكر، عن تفسير حلم من الأحلام: "تفسير بارع يا دكتور ألا ترى أن فيه شيئًا من الإغراب؟!" فمن الواضح إذن أني لم أظفر "بتحويل" المريض! وإلا لشجعني على الاستمرار في هذا المنهج من العلاج أقدم إليه البرشامة فيبتلعها.

التحليل البسيط المباشر

إن جميع الأرعراض العُصابية تظهر في أثناء الحياة نتيجة لصراع انفعالي، ويبدو من العقول أن نفترض أننا إذا تتبعنا العَرَض العصابي إلى مَنشئه التاريخي اكتشفنا سببه الحقيقي هناك، وهذا ينطبق أيضًا على اختلالات المسلك والخلق، فخير وسيلة لفهم خلق شخص ما هي أن نرجع إلى منابعه في الطفولة، فسيكولوجية الشخص البالغ معقدة أشد التعقيد، ومن العسير أن نكشف الدافع أو السبب الحقيقي لأي فعل يفعله، إذ أن كثيرًا من العوامل يدخل في ذلك الفعل. أما في الطفولة فنرى الخلق في أبسط صوره، ومتى ما عثرنا على المفتاح وجدنا التفسير لشتى ملامح الخلق. وقد يكون من العسير أن نكتشف من "السيكولوجية الحاضرة" منشأ حالة عجز عن العمل، أو فقدان للإرادة، أهو الكسل؟ أهو الغرور، أهو الخوف، أهو العجز عن مواجهة المسئولية؟ فإذا ذهبنا إلى الطفولة وجدنا توقًا شاذًا إلى الظفر بالاستحسان مرتبطًا بالخوف من أم صارمة. إذ كان أيسر الخطأ يجر من النتائج المخفية ما دعا الطفل إلى أن يتخذ هذا الموقف: "الامتناع عن العمل خير من المخاطرة بالخطأ" وهذا المسلك الذي كان السبب الأصيل لانعدام إرادة العمل هو السبب الأصيل أيضًا في اعتلاله الحاضر، إذ لا يزال عنده توق شديد إلى الاستحسان ولا يزال يخاف أن يقع في الخطأ. والتحليل البسيط الذي يرجع إلى الطفولة يعطينا مفتاح سيكولوجيته الحاضرة.

والطريقة التي نتبعها في بحث السبب الأصلي، الذي يُنسى دائمًا كما أشرت من

قبل – هي الك التي ابتكرها "فرويد"، وهي طريقة "الترابط الحر" المرتبط بالعرض المرضي، ويكون المريض في حالة سكون تشبه التنويم، وفي الحالات العسيرة يتبع التنويم أو الكتابة الآلية أو الرسوم اللا شعورية.

فالعقل ما دام يحاول أن يتذكر سيفشل في ذلك، لأن العقد البغيضة تروغ من الباحث. أما إذا كان العقل ساكنًا غير متيقظ للنقد، وأُوحِيت إليه فكرة "أصل العَرَض المرضي" فسوف تتوارد على العقل صور الأمثلة السابقة لهذا المرض، حتى تجئ الصورة الأقدم وهي الصورة الأصلية.

وإذا حصلنا على الحادثة نستطيع أن نتقدم لاكتشاف الصراع الانفعالي الذي صاحب الحادثة. وكثيرًا ما يكون تذكر هذا الصراع كافيًا لشفاء العرض، ولكنه لا يكفي للتخلص من العقد التي أنتجت العرض. ومن ثم فخطوتنا التالية هي اكتشاف أصل العقد ذات الشأن، ونستطيع أن نفعل ذلك بطريقة الترابط الحر نفسها.

وعند ذلك يتبين أن "في اللا شعور" قوة كابتة وقوة مكبوتة. فقد تكون القوة الكابتة انفعالا بدائيًا كالخوف في حالة الهجوم، فهو يكبت الإحساسات الجنسية، ولكن الغالب أن تكون هذه القوة الكابتة هي "الذات". والقوة المكبوتة هي عادة ذات طابع بدائي محصن، وتفهم من أوجه مختلفة؛ فقد نعدها مع "فرويد" جنسية في أصلها، وقد نعدها مع "يونج" تجارب الجنس البشري البدائية المكبوتة في "الوعي الجماعي"، ويبدو لنا نحن أن هناك طورين :الطورَ الأقدم والأوغلَ في البدائية وهو المتعلق بالجسم وإحساساته، فهذه هي الطبقة الحسية التي تنشأ منها الانحرافات، وطور أحدث تعبر عنه الغرائز الأولية كالخوف والجنس والسيطرة والاستطلاع، وهو يتعلق لا بالمستوى الحسي بل بالمستوى الإدراكي، وقد نبع إلى حد كبير من المستوى الحسي السابق؛ فقد تنشأ الاختلالات من أحد هذين المستويين، ففي بعض الأحيان يكون من الضروري أن ننزل في التحليل إلى الطبقة الغريزية فحسب، وفي أحيان أخرى نحتاج إلى أن نقتفي آثار المرض حتى الطبقة الحسية الأكثر عمقًا.

وحالة واحدة تكفي للتمثيل، محام يعاني ألمًا شديدًا في الساق، وأحوالا من الكآبة وسوء الخلق، فالأوّل مرض عصبي وظيفي، والأُخرَى مرض خلقي. وقد أوحت بألم الساق حادثة في الصبا، فقد رأى وهو في طريقه إلى المدرسة حادثًا أليمًا حُطمت فيه ساق رجل. وكان من أثر ذلك أنه لم يحسن أداء عمله المدرسي، ولكن فظاعة الحادث منعته من الإفضاء بسبب اضطرابه. ولم يقتصر الأمر على أن هذه الحادثة ارتبطت في عقله بالفزع، بل كان أكبر ما أثر فيه أنه وهو الصبي الذكي اللامع قد وُبخ لعدم انتباهه. وهكذا ارتبط العرض بعقدة إذلال، وبهذه الطريقة لا يقتصر اكتشافنا على الأصل التاريخي الذي ليست له قيمة في ذاته، بل نكتشف الانفعال المكبوت أيضًا، وهو في هذه الحالة فرط الحساسية للتوبيخ التي كانت ولا تزال تقوم بدور كبير في سيكولوجيته وتقرير خلقه دون أن يعلم. وقد كان تذكر التجربة الأصلية كافيًا لشفاء عرض الألم، ولكنه لم يشف الكآبة، وبالطبع لم يشف الحساسية للتوبيخ وهي أصل الداء، ولهذا لم يكن بد من الاستمرار في التحليل، وقد كشف التحليل أنه ظل طفلا وحيدًا مدة خمس سنوات، وكان موضع التدليل والإعجاب من والديه اللذين كانا يحبان أن يظهراه للناس. ثم تتابع بعده خمسة أطفال، فعكف هذا الابن البكر على نفسه يجتر مصائبه في غضب مكظوم، وتكونت عنده حساسية مرضية للتوبيخ. وكان الصراع النفسي الداخلي بين أهمية الذات وحقارة الذات هو منشأ أعراضه المرضية كلها، العصبي منها والخلقي، فسبّب كآبته وضيق صدره، ثم أدَّى بواسطة الترابط إلى ألم ساقه.

والطور الثاني في التحليل هو أن نتتبع الصراع السيكولوجي إلى الوقت الحاضر وأن نبينه في السيكولوجية الحاضرة، ولا يكون ذلك بتحليل أصل العرض بل بتحليل أحدث مناسبة له، وقد وجد في هذه الحالة أنه كلما تكرر العرض كان مرتبطًا بحادثة يظهر فيها الإذلال والحساسية المفرطة بالتوبيخ، كخسارة قضية بسبب توانيه الذي لم يكن يريد أن يعترف به، وكوصوله متأخرًا بضع دقائق عن موعد استشارة، وهذا التتبع للتحليل إلى الوقت الحاضر ذو أهمية بالغة.

والمنهج الذي وصفناه هنا يختلف اختلافًا أساسيًا عن طريقة "فرويد" الحديثة في التحليل بالأحلام والتحويل، كما يختلف عن منهجه الأول في التحليل "بالتفريغ".

"فالتفريغ"، أي إطلاق الانفعال المكبوت، ليس إلا المرحلة الأولى في التحليل، وأهم منه للتحليل العميق أن نكتشف طبيعة كل من العقدتين اللتين أحدثتا الانهيار ومنشأهما [1].

ويمكن أن نلخص طريقة التحليل فيما يلي: نتتبع العرض المرَضي إلى أصله التاريخي. نكتشف العقدة الانفعالية التي ينشأ عنها. نفترض أن الصراع الانفعالي لا يزال باقيًا وأنه سبب العرض المستمر. وأخيرًا نضع عناصر العقدة في وضعها الصحيح بإخضاعها لسيطرة شعورية من الإرادة. وهذا المنهج – منهج التحيل البسيط بوساطة العرض المرضي – له فضائل واضحة على منهج تحليل الأحلام.

(ا) فنحن نعمل في حقائق لا في تفسير تحكمي، حقيقة أن المريض في حالة الترابط الحر كثيرًا ما يقدم أوهامًا خيالية – لا يخفى أمرها – عن طفولته الأولى، ولكن هذه يمكن أن تُغربل من الصور التي يعرف المريض فيما بعد أنها حدثت حقيقة والتي يمكن تأييد حدوثها في كثير من الأحيان، بل إن الأوهام نفسها ذات قيمة في كشف سيكولوجية المريض، لأنها هي نفسها نتائج لحقائق التجربة العقلية.

---

[1] توضح هذه الحالة أيضًا عدة عمليات سبق لنا وصفها (الفصل الرابع) تكون العقد، وكبتها، والصراع النفسي الداخلي بينها، وظهورها في صورة اختلالات خلقية وعصبية. ويوضح المثال أيضًا أن الأكراض العصبية، وإن نسي أصلها تظل مؤثرة في حياتنا ومسلكنا، ولكنها يمكن أن تسترجع بطريقة التداعي الحر. وتبين الحالة أيضًا كيف يمكن أن ينشأ عرض مرضي – وهو ألم الساق – في وقت متأخر، بينما يكون السبب الموجه – وهو فرط الحساسية للتوبيخ – راجعًا إلى الطفولة، وقد يكون السبب المباشر للعرض مسألة حب، أو إجهادًا في العمل، أو انفجار قنبلة، ولكن السبب النهائي هو شذوذ في موقف المرء من الحياة، أو في أحوال أكثر، شذوذ في موقفه من نفسه، وهي اتجاهات تنمو في الطفولة المبكرة. ومن ثم فقد يؤدي التحليل حتى السبب المباشر إلى شفاء ذلك العرض، ولكن التحليل الذي لا يصلح "الموقف من الحياة" بأجمعه ليس تحليلا وافيًا في الحقيقة. "واتجاه الضعف العصبي" يمكن أن يشفى ناجعًا كالعرض العصبي تمامًا، وإن كان شفاء هذا الاتجاه أصعب كثيرًا، والوقت الذي ينطلبه في العلاج أطول جدًا .

(ب) وليس من الضروري أن نبحث في "تحويل" [1] المريض، فمن حيث أن الأمراض العصبية جميعها راجعة إلى انعدام التلاؤم بين المريض ونفسه فكل ما نحتاج إليه هو أن نظهره لنفسه، وهذا ما نعمله باسترجاع تجربته الماضية ولسنا في حاجة إلى أن يتقبل منا أي شيء نقوله، بل كل ما نحتاج إليه هو أن يعاوننا في الطريقة، فيعيد هو نفسه تجارب طفولته ويرى حقائق خلقه بنفسه.

(جـ) والتحليل البسيط هو كما رأينا أخصر وأسرع طريقة لدراسة الشخصية "الحاضرة"، فنحن لا نحلل مبسطين إلى الماضي إلا لنكتشف السيكولوجية الحاضرة.

(د) والمنهج التحليلي البسيط الذي وصفناه يمكننا من إدراك أصل المرض لا من معرفته فحسب، فقد نعرف مواطن الضعف في خلقنا دون أن ندركها، والفرق بين المعرفة والإدراك أن في الإدراك صبغة انفعالية لا توجد في المعرفة. والإدراك — لا مجرد المعرفة — ضروري للشفاء، فمن الممكن أن يعلم المرء حقيقة من الحقائق ويعرفها أيضًا دون أن ينفعه ذلك، فقد يعرف الجندي — من أناس آخرين — ما حدث له بالضبط حين دفن، ولكن هذه المعرفة لا تؤثر في حالته. وقد نعرف أن فينا كبرياء وغرورا ولكن هذه المعرفة لا يكون لها أثر ما حتى ندرك مبلغ ما فينا من حذلقة. وقد نتظاهر بالاعتراف بخطأ حتى نجرد الناقد من سلاحه، وقد نعلن أننا حمقى أو مذنبون لنجعل غيرنا يفكرون في مبلغ نزاهتنا. وقد نعترف بالغلطة ثم نرى أنفسنا أحرارًا في المضي فيها، ولا ندرك نقائصنا حق الإدراك إلا حين نصدر رد الفعل الانفعالي باسترجاعها حالا بعد حال. عندئذ نبدأ ندرك أننا مازلنا أنانيين، قليلي الاهتمام بغيرنا، محبين للتظاهر، أثرين، فضلا عندما نجد للفضيلة ثمنا لا غير. فالإدراك يحدث عندما تكون المعرفة مصحوبة بِرَجعٍ انفعالي، وعندما يحدث ذلك نعلم أن الصبغة الوجدانية للعقدة قد أطلقت؛ فمثل هذا الإدراك ضروري للشفاء، بل إنه كاف للشفاء.

---

[1] التحويل مستعمل هنا المعنى الفرويدي [المؤلف]

ولكن أبسط طريقة لإدراك سماتنا المَرَضية الحاضرة، وأكثرها إقناعًا، هي تحليلها إلى أصلها. فقد لا يقتنع المرء بما ينتجه تحليل الأحلام من تفسير غير يقيني، وبذلك يعجز عن إدراك السمات المستهجنة في خلقه، ولكنه لا يجد من الاقتناع محيدًا إذا صدرت المعرفة والإدراك عن استرجاع بين.

وعلى هذا النحو نرجع بالجندي في التحليل البسيط ليحيا مرة ثانية في تجارب الانفجار المخيفة، كي نطلق خوفه المكبوت؛ ونحيي التجارب الجنسية للطفولة، تلك التجارب التي كانت مدفونة لطابعها الكريه؛ ونُتيح للمريض أن يرى غروره، ومذلاته، وقسوته، وجبنه، وأثرته، وفساد ذوقه.

ولكن هذا يضع أمامنا أسئلة كثيرة:

(ا) ما فائدة نبش الماضي؟.. كيف يكون ذلك شافيًا؟ إنه يزيد حالة المريض سوءًا!!

(ب) وبعد، فيقال إن الكبت هو سبيل الطبيعة، فيجب أن نكبت – وإن لم نقمع غرائزنا – من كبرياء وجنس وخوف ومقاتلة استحوذت علينا، وساءت أخلاقنا، فيصبح الجندي جبانًا، ويصبح الرجل المشاكس ثقيل الوطأة، ويفلت الزمام من أيدينا، وينفينا غرورنا من المجتمع.

(ج) ماذا نفعل بغرائزنا بعد أن نبرزها؟ أليس من الجائز أننا نشفي أمراضنا العصبية والخلقية على حساب خلقيتنا؟

الفصل التاسع عشر

الشفاء

ما فائدة نبش الماضي؟ إن إبراز الذكريات المنفرة الكريهة لا يمكن إلا أن يضر المريض. خير لنا "أن ندع الفتنة نائمة!" فإجبار المرأة على تذكر تجارب الماشي المهينة، وجعل الرجل يعيش ثانية في تلك التجارب التي أرادت حكمة الطبيعة أن ينساها نسيانًا تامًا، لا بد وأن يزيد حالتهما سوءًا.

من المسلم به أن هذا هو ما يمكن أن نتوقعه، غير أنه وجد "بالتجربة" أن إبراز العقد إلى الوعي يشفي الحالة المرضية فعلا. وقد قال لي أحد المرضى منذ قليل: "إنه لعجيب أن إحضار هذه الأشياء العظيمة كلها يجعل المرء يشعر بهذا الارتياح العظيم! فنحن نعتمد على حقائق التجربة".

أما عن التفسير النظري لكيفية حصول الشفاء، فهناك آراء متعارضة.

فمن هذه النظريات أن الانفعال المكبوت كالبخار المحبوس قد يسبب الضرر ما دام مكبوتًا. وعودة الانفعال إلى الشعور "تطلق البخار" فلا يكون منه ضرر، وهذه هي النقطة الجوهرية، وإن لم تكن النقطة الوحيدة، في نظرية "التفريغ" وقد يبدو لأي امرئ يلاحظ مريضًا يمر بعملية إبراز التجربة الوجدانية في جلاء باهر، وكأنه يهذي، ثم يفقد عَرَضه المرضي بعد ذلك، قد يبدو لمثل هذا المراقب أن تلك النظرية معقولة تمامًا، ومقنعة كل الإقناع. ولكن يبدو أن تجربة كالتي سنضعها الآن تنقض هذه النظرية: نوَّمنا أحد المرضى تنويمًا مغناطيسيًا، وكان مصابًا بهزة رأس عنيفة، وتذكر في أثناء تجربة "صدمة الحرب" التي مَرَّ بها، وأصل هزة رأسه، التي كان معناها: "لَا، لا!، إن القنابل لن تسقط هنا". وقد أطلق شيئًا كثيرًا من "البخار" الانفعالي في أثناء هذه العملية. ولكنه عندما استيقظ من نومه لم يتذكر ما استرجعه، ولم يشف من عَرَضه

المَرَضي. وبعد ذلك نوَّمناه مرة أخرى وقيل له إنه سيتذكر التجربة عندما يستيقظ، وقد فعل، وشفي من عرضه المرضي بعودة التجارب إلى الوعي. وهذا يوضح:

أولا – أن استرجاع مثل هذه التجربة لا يشفي المريض بمجرد إطلاق الانفعال، لأن ذلك قد تم إلى درجة أكبر عند التنويم الأول، بل الذي يشفيه – وهذا هو الأمر الثاني – هو رد عقدة الخوف إلى الوعي.

وإذن فقد يبدو أن التفسير الأصدق للحقائق هو أنه متى ما أبرزت مادة إلى الوعي وعرفتها الذات وقبلتها فإنها تقع للمحال تحت هيمنة الإرادة، ولكن السؤال لا يزال قائمًا، وهو: كيف يشفي التحليل؟ إن التحليل لا يشفي أكثر مما يشفي الجراح مريضًا بإزالة زائدته الدودية؛ فليس الذي يشفي هو الجراح بل قوى الشفاء في الجسم. وكل ما يفعله الجراح هو أنه يزيل ما كان عائقًا ومسممًا لفيض الحياة الصحيح في الجسم. وكذلك المحلل "يشفي" بإزالة تلك القوى الكابتة التي تعوق فيض الطاقة الذهنية، حتى تندفع الانفعالات من جديد إلى حياة حرة نشيطة تحت هيمنة الإرادة [1]

الكبت سبيل الحياة

ومما يعترض به أيضًا أن استخراج العقد المدفونة تدخل في عملية الطبيعة التي تكبت العقدة لأسباب جد معقولة – وأعني المحافظة على راحة الفرد وهدوء باله. وهذا صحيح إلى حد ما، فالكبت عُدَّة من عُدّد الطبيعة، على أنه يجب أن يلاحظ أن الطبيعة لا تلجأ إلى هذه الطريقة إلا حين تعجز عن غرضها الأساسي وهو التلاؤم مع التجربة الجديدة، فعندما تدخل رصاصة في اليد يكون أول ما تحاول الطبيعة طردها؛ والطبيعة تنجح في هذا غالبا، فإذا لم تستطع فعند ذلك فقط تحيطها بنسيج

[1] كثيرًا ما يتهم الطبيب النفساني بأن يدعي شفاء أدواء خلقية لا يشفيها إلا الله. وهذا غير صحيح. فما التحليل إلا طريقة للشفاء. إنه وسيلة إلى رحمة الله، وليس بالرحمة نفسها فليس ثمة سبب يمنع المتدينين – إذا أرادوا – من استخدامه لإعادة الحياة إلى مرضى الخلق. [المؤلف]

ليفي يمنع ضررها ضررها قليلا أو كثيرًا بعزلها عن سائر الجسم. ثم يشق الجراح أنسجة الجسم ويزيل الرصاصة، لأنها ما دامت موجودة فقد "تحيا" وتصبح بؤرة لالتهاب. ولكن يجب ألا يغرب عن البال أنه لا يعمل ضد الطبيعة حين يستخرج ما كتبته الطبيعة، بل يعمل على وفاق مع الغرض "الأول للطبيعة" الذي كان إزالة مصدر التهيج. وكذلك يحاول الطبيب النفساني، بجراحة الذهن، أن يزيل تلك العقد التي تسد مسالك الحياة والقوة؛ ففي كل تجربة من تجارب الحياة تحاول عقولنا أولا أن توفق نفسها للحالة الجديدة، ولا نلجأ إلى الكبت إلا حين نعجز عن توفيق أنفسنا، ومثال واحد يوضح هذا المبدأ كما يوضح طرق الشفاء الطبيعي.

اتفق أن مريضًا مصابًا بفقد النطق والصداع الشديد رأى في الطريق رافعة ضخمة، فقال لنفسه: "ماذا لو وقعت هذه علي!" ونبهت هذه الفكرة عقدة مكبوتة، فحلم في تلك الليلة بكل ما مر به من تجارب حين دفن في فرنسا، وهي تجارب كان قد نسيها، ولكنه تذكرها الآن عند صحوه، وعاد إليه النطق مع عودة الذاكرة؛ فهذه كانت طريقة الطبيعة نفسها في شفاء المريض، وكان للمرء أن يتوقع أن يوحي ذلك إلى طبيب الأعصاب الذي كان يعالجه بالطريقة الصحيحة لشفاء صداعه المستمر. ولكن في حين كانت الطبيعة تحاول في أحلامه أن تجعله "يتذكر" تجاربه في الحرب، ظل طبيب الأعصاب يعالجه بالبروميد ويأمره أن ينسى الحرب، ثم أرسل بعد ذلك إلى طبيب نفساني عمل بما أوحته الطبيعة من طريقة للعلاج، فتوسل إلى أن يعيد إلى ذهنه حادثًا سابقًا أوجد هذا الصداع. وقد شفي الألم بعودة هذا الحادث إلى الوعي، كما شفي فقد النطق بالحلم تمامًا؛ فطرق الطبيعة وطرق الطبيب النفساني سيان. حقًا إن طريقة الكبت التي لجأت إليها الطبيعة أولا في هذه الحالة قد أراحت المريض من شفاء ذهني ولكنها تركته أبكم متألمًا، فكانت عوضًا غير صالح عن الطريقة الأساسية التي استخدمها الطبيب لشفائه، عاملا بالإشارة التي قدمتها الطبيعة فيما بعد، وإذن يمكننا أن نقول إن هذه الطريقة لا تؤدي إلى الشفاء فحسب، بل تتفق أيضًا مع

الكبت والهَيمَنة على الذات

ويقال في معرض الاحتجاج إننا أن نكبت غرائزنا وإلا عجزنا عن التخلص منها وخرجت عن هيمنتنا. ونجيب بأنه على العكس: لا تمكننا الهيمنة على غرائزنا مادمنا نكبتها، وإنما نستطيع الهيمنة عليها بإحضارها إلى الوعي وقبولها جزءًا من أنفسنا؛ فنحن لا نحاول أن "نتخلص منها" بل نحاول أن نستعملها.

وليس للإرادة هيمنة مباشرة على أي اندفاع من اندفاعات النفس سوى تلك التي تدخل في تكوين الذات؛ فقد تكبت تلك العناصر التي سبق لها أن رفضتها لأنها مؤلمة أو لأنها منفرة، ولكن ذلك ليس هيمنة على الذات. بل أن هذه القوى المكبوتة تنفجر دائمًا على صورة اندفاعات وانحصارات ومخاوف وأمراض عصبية تجرف أمامها الإرادة المتذمرة؛ فالهيمنة على الذات هي إخضاع الانفعالات الغريزية إخضاعًا إراديًا واعيًا لإرادة الإنسان وتوجيهها لخدمته، وهذا هو الفارق الجوهري المهم بين الكبت وبين الهيمنة على الذات؛ فالكبت يطرد العقد والغرائز من الذات، على حين أن الهيمنة على الذات تعترف بها كجزء من الذات وبذا تدخلها في سلطانها، وما دامت

---

[1] ملاحظة: ينبغي أن يضاف مع ذلك أن إبراز العقدة يجب أن يكون كاملا؛ فالجراح إذا أخرج نصف الشظية كان ذلك شرًا من تركتها، وكذلك الحال بالنسبة للعقد، والعجز عن إدراك هذه الحقيقة هو الذي أوجد الرأي القائل بأن تذكر الأشياء لا يزيد المرء إلا سوء حال، وأدى بالناس إلى الكلام عن "أخطار" الطب النفسي. والطب النفسي مثله في الخطورة مثل سائر أنواع الصناعة الطبية: قد يكون ضارًا إذا استخدمه الهواة، أما الطريقة نفسها فلا ضرر فيها. والخطر الحقيقي الأكبر في التحليل الذي يقوم به الهواة، أما الطريقة نفسها فلا ضرر فيها. والخطر الحقيقي الأكبر في التحليل الذي يقوم به الهواة أنه قد يثير أسئلة وينبه قوى انفعالية لا تمكنه الهيمنة عليها. ومن الأمور الجوهرية أنه إذا بدئ التحليل وجب أن يستمر إلى نهايته، فلو اكتفينا بسبر جرح الشظية دون إخراج الشظية لزدنا حالة المريض سوءًا، ولكنها إذا أخرجت كلها زال الألم واندمل الجرح. وكذلك الحال بالنسبة للذهن، والمريض بالنورستانيا انطوائي دائمًا، كثير التأمل فيما يجري بنفسه، فالطبيعة تجعله كذلك لتضطره أن يعكف على المشكلة الذهنية، ولهذا يصعب عليه أن يركز أو يتذكر، إذ أن عقله مشغول بمشكلاته الخاصة، وإنما يخرج من انطوائيته حين تكتشف تلك المشكلة وتحل تمامًا، فيصبح صحيح العقل قادرًا على أن يوجه انتباهه لما حوله من أشياء. [المؤلف]

العقد والغرائز مكبوتة فهي كالأولاد الأشقياء الذين إذا طردوا من المدرسة ألحوا في تعذيبنا بقذف الأحجار، فلا يبقى لنا أمل في الهيمنة عليهم إلا بقبولهم ثانية؛ فراحة البال لا تنال أبدًا برفض الشهوات المستبدة بل بمعرفتها وقبولها والتسامي بها. ونستطيع الآن أن نميز بين عمليات أربع: الكبح، والقمع، والكبت، والهيمنة على الذات.

ففي "الكبح" نعرف رغباتنا الغريزية ونقبلها على أنها طبيعية وعلى أنها صائبة، كالرغبة في امتلاك اللوحات الفنية التي لدى أحد الأصدقاء، أو كرغبات الشاب الجنسية في الفتاة التي يحبها. ولكننا نكبح أنفسنا عن التعبير المسلكي الكامل عن هذه الرغبات. وفي "القمع" نعرف الاندفاعات ولكننا لا نتقبلها، لأننا نستفظعها، كما هو شأن كثير من الناس مع وجداناتهم الجنسية. ويجب أن يلاحظ أن ما نقمعه هو العقد المعروفة. أما "الكبت" فهو عملية لا شعورية تكون العقد فيها بغيضة بحيث نأبى أن نتقبلها بل نأبى أن نعرفها، ولكنها تكون مستعدة للانفجار بطرق شاذة وفي "الهيمنة على الذات" لا نعرف اندفاعاتنا فحسب، بل نتقبلها أيضًا، ونمنحها تعبيرًا مسلكيًا بتوجيهها أو غايات أسمى، ومن الحق أننا كثيرًا ما نحتاج إلى أن نكبح غضبنا أو غرائزنا الجنسية، ولكن هذه حاجة وقتية فحسب على حين أننا نهذب هذه الغرائز بعملية الهيمنة على الذات.

التعبير السيكولوجي

إن التضاد بين الكبت والهيمنة على الذات أمر عظيم الأهمية في معالجة المشكلات الخلقية معالجة عملية؛ فنحن لا نستطيع الهيمنة على غرائزنا ولا التسامي بها، وقد أخبرتني سيدة بأنها بينما كانت تشتغل بالتمريض في أثناء غارة جوية في فرنسا، أخذت تبدي علائم "قلق عصبي"، ثم عرفت فجأة أنها كانت خائفة بعد إذ كانت تأبى الاعتراف بهذه الحقيقة، فاختفى عُصابها على الفور، وسهلت الهيمنة على خوفها بعد معرفته ولما عادت إلى الوطن بعد الحرب أخذت تظهر عليها أعراض النورستانيا، وفي مناسبات عارضة تجلت لها هذه الحقيقة، وهي أن لديها وجدانات

جنسية كانت مكبوتة من قبل؛ فقبل هذه الوجدانات على أنها صحيحة، وسرعان ما اختفت النورستانيا الناشئة عن الكبت، وسألتها هل جعلها هذا القبول تشعر بأن زمامها أفلت، وأنها في طريقها إلى التدهور فقالت: "بل على العكس! كنت أكثر امتلاكًا لنفسي".

فنحن لا نستطيع أن نهيمن على أفكارنا، خيرها وشرها، ولا أن نعبر عنها تعبيرًا متساميًا إلا بالسماح لها بأن تدخل الذهن، وهذا هو مبدأ القبول السيكولوجي الذي يعني قبول جميع رغباتنا واندفاعاتنا والتعبير عنها في الذهن

ورب سائل يسألنا: هل تعني أنه إذا بدت لعقلي رغبات شريرة فيجب أن أتقبلها وألا أوصد الباب دونها؟.. إن هذا هو ما نعنيه بالتحديد [١]

وقد يرد بأنه من الخطأ أن نأذن للأفكار الشريرة بأن تدخل الذهن على الإطلاق، والجواب – قبل أن نعرض للمسألة عرضًا مفصلا – أن قبول اندفاع الخوف أو الجنس على أنه طبيعي وصحيح، والهيمنة عليه من ذلك الطريق، خير وأجدى على الخلقية من أن يصبح هذا الاندفاع انحصارًا بالإلحاح في كبته. والجواب الأخير أننا لا نستطيع أن نستخدم هذه الانفعالات ولا أن نتسامى بها بغير هذه الطريقة، وقد ينصحنا ناصح أنه إذا خطرت لنا أفكار شريرة فيجب أن نطردها من ذهننا وننساها. وهذه هي – بالضبط – النصيحة التي وجهت إلى الجندي المصاب بـ "صدمة الحرب" أن يحاول نسيان الحرب! فكيف كان حظها من النجاح؟ إن التجربة تثبت أن توفيقنا إلى شفاء الجندي يكون أعظم إذا رجعنا به إلى الوراء وجعلناه يقبل

[١] لا تناقض بين هذا المبدأ وبين وصية المسيح في صدد " النظر إلى امرأة لاشتهائها " ومما تصح الإشارة إليه أن أمر المسيح يتعلق بوجه خاص بالمرأة المتزوجة ، فقد أريد به إذن فلاح مبدأ الأحادية الزوجية . ولكن النقطة التي تسبق ذلك في الأهمية هي دلالة السياق على أن المراد هو قصد الاشتهاء ، وهو مختلف جد الاختلاف عن الاندفاع أو الرغبة . وإذا فهمنا هذه الحكمة فهما حرفيًا على أنها تعني جميع الوجدانات الجنسية نحو النساء ، لا يبقى منا نحن الرجال من لم يرتكب جريمة الزنا ، إلا المصابون بالانحراف الجنسي كالمرضى بالجنسية المثلية وكالمرضى بالعصاب ذوي الغرائز الجنسية المكبوتة . [المؤلف]

تلك الحقيقة التي كان يكره الاعتراف بها، وهي أنه كان خائفًا. وأصح الرجال الذين كانوا في الخنادق – أصحهم من الناحية السيكولوجية – هو ذلك الذي لم يكن يستكبر أن يعترف بخوفه، وهو أيضًا أعظم أولئك الرجال حظًا من الهيمنة على ذاته؛ فقبوله لخوفه وهو في الخنادق لا يضطره إلى الهرب، بل يمكنه من السيطرة على هذا الخوف فيظل صحيحًا. وقد وجد أيضًا أن "الأفكار الشريرة" يقل انحصارها في العقل إن منحت التعبير السيكولوجي؛ فخير وسيلة للتخلص من نغمة في الدماغ هي أن نُغَنِّيها، ومن رغبة كريهة هي أن نتقبلها فالاندفاع المكبوت "يحتاج" إلى تعبير، وهو لا يظهر بطرق مَرَضية إلا لأننا نمنعه التعبير الصحيح، وهناك شيء من الشذوذ في الذهن الذي لا يستطيع أن ينظر إلى الاندفاعات نظرة طبيعية.

ماذا يمنعنا إذن من أن يفلت زمامنا ونسير في طريق التدهور؟ إنها تأثرات سائر النفس لا غير – تأثيرات العواطف والاتجاهات الباقية التي أدخلت الغرائز في دائرتها الآن أو بعبارة أخرى: هي هيمنة الإرادة. وما يعنيه الناس عادة حين يقولون: "ولكننا يجب أن نكبت غرائزنا" هو أننا يجب أن نكبحها. وهذا حق لا شك فيه، فإذا داس محصّل السيارة على قدمي كان من الطبيعي جدًا بالنسبة إليّ أن أغضب، وكان من الخير أن أعترف بأني غضبان، ولكني لست محتاجًا إلى أن أعبر عن غضبي بثورة عارمة، فأنا أكظم غضبي، وإن كنت أعرف أنه طبيعي لأني أعرف أن الثورة الجامحة لن تجديني شيئًا. أما إذا كبت وادعيت لنفسي أنني سمح جدًا وأن من المستحيل أن أغضب فمن المرجح أن ثورتي المكبوتة ستنصب على زوجتي في المساء لتعلة تافهة، وإذن فنحن محتاجون في هذه الظروف إلى أن نكبح الاندفاع، ولكننا غير محتاجين إلى أن نكبته. وقد نستطيع أن نعبر عن هذه الاندفاعات تعبيرًا سيكولوجيًا دون أن نعبر عنها في المسلك، وإننا لنستريح عندما نفعل ذلك.

ومن ثم تكون لمبدأ التعبير السيكولوجي أهمية بالغة في علم الأخلاق، فمن الخير للحياة الخلقية وللصحة العقلية أن نسلّم بعقدنا البغيضة "وأهوائنا الحيوانية" لنستطيع أن نهيمن عليها، وهذا لا يعني أنه من الضروري أن نعبر عنها تعبيرًا ظاهرًا

في صورها الفجة، فالتعبير الفج عنها بالمسلك إضرار بمُثُلنا العليا، أما التعبير السيكولوجي عنها، أي قبولها والهيمنة عليها بغير قمعها، فيعني أننا نستطيع تعديلها لتتفق مع مثلنا العليا. فإذا كنت رجلا ذا أهواء جنسية قوية، فلأعترف بأن هذه الرغبات – في حدود كونها رغبات – طبيعية وصائبة، ولكن التعبير الفج عنها بالمسلك عمل غير حكيم، لأنه لن يؤدي إلى تحقيق الذات ولا إلى السعادة، وإنما أستطيع أن أتسامى بها إلى الصور العليا من الحب بقبولها والهيمنة عليها. وإذن فمبدأ القبول السيكولوجي مبدأ مهم في الخلقية كأهميته في علاج الأمراض العصبية؛ فهو يمدنا بشيئين جوهريين: يمكننا من الهيمنة على اندفاعاتنا التي لا نستطيع الهيمنة عليها ما دمنا كابتين لها، ويضع في خدمتنا قوى غريزية ذات تأثير كبير في بناء الخُلق.

الفصل العشرون

إعادة الوَصل

تتكون كل عقدة مَرضية من مجموعة من الانفعالات مرتكزة حول موضوع أو فكرة، وعند التحليل نحضِر هذه العقدة إلى الوعي فنجعلها تحت هيمنة الإرادة، وبهذه الوسيلة نستطيع تحطيم العقدة، ثم نأخذ الموضوع أو الفكرة التي تكوِّن النواة ونصلها بانفعالات صحيحة، وهذه هي "إعادة الوصل"، وأخيرًا نأخذ الانفعالات التي حررت من العقدة ونوجهها إلى غايات جديدة، وهذا هو "التسامي" (الإعلاء). فقد ترتبط فكرة عمل وضيع بالخجل، أو تذكر "إهانة" بالغضب، أو تتعلق الغريزة الجنسية بموضوع رمزي (فتيشيّ).

فعند العلاج تُنزع هذه الأفكار والأحداث من تلك الانفعالات وتُربط بمواقف جديدة كالتواضع، أو روح المرح، أو عدم المبالاة على الترتيب، بينما نوّجه انفعالات الخوف والخجل والجنس توجيهًا جديدًا نحو غايات جديدة، ولنأخذ لذلك مثالا خاصًا من علم الأمراض النفسية.

طيار يصاب بكسور في الجمجمة من أثر اصطدام، ويظل يعاني صداعًا شديدًا وقلقًا، وفي أثناء التنويم يُؤدي إلى تجاربه القديمة فيبلوها كلها حتى يصل إلى حادث الاصطدام فيكاد يقفز من السرير. هذه الحادثة إذن مرتبطة في الوقت الحاضر بالخوف؛ فتبقى الحادثة ماثلة أمام عقله ونربطها بفكرة أن الأمر كله قد انتهى، وأن ليس ثمة ما يزعجه. وفي اليوم التالي يُرَدّ إلى التجربة من جديد بالتنويم، ولكنه حين يصل إلى الاصطدام يقول بهدوء: "مَه! لقد ضاع ألفان من الجنيهات، ولكن لا ضير، فقد سلمتُ بجلدِي!" وإذن فقد نجحت إعادة ربط الحادث بانفعالات الثقة.

والأمر في الأحوال الخلقية كالأمر في الأحوال العصبية، فحينما يكون موضوع

ما مثيرًا للانفعالات على نحو غير مقبول لنا نسمي هذا الموضوع غواية، ولكن مثل هذه الموضوعات يمكن أن تجري من تلك الانفعالات بربطها بانفعالات جديدة، فالناس الذين كانوا يثيرون غضبنا بوضاعتهم قد يثيرون شفقتنا الآن، والإهانة قد يُعاد وصلُها حتى نرى الجانب المضحك منها، والشيء الرمزي (الفتيشيّ) الذي كان يثير أهواءنا الجنسية يصبح شيئًا لا يثير الاهتمام، والواجب العسير يثير عزيمتنا بدلا من أن يثير بأسنا، والطفل الشريد يبعث شهامتنا بدلا من أن يبعث احتقارنا. وعندما ندرك أن "غضبتنا للحق" ليست إلا سخطًا مصدره الغرور الخلقي نصبح عونًا للضعفاء بدلا من أن نكون لهم ناقدين، ومن ثم فعملية إعادة الوصل مهمة في بابها كعملية التسامي.

والعلاج بالإيحاء يقوم على عملية إعادة الوصل هذه، فبالإيحاء نربط الموضوع المرضي بانفعال جديد؛ فإذا كان إلقاء خطبة يجعلنا مضطربي الأعصاب، فنحن نَصِله – عن طريق الإيحاء – بوجدان الثقة: أي أننا نربط في عقولنا بين إلقاء الخطبة وبين الثقة، فنتمثل أنفسنا – قبل إلقاء الخطبة – ونحن نتكلم بهدوء وانطلاق؛ فإذا حان الوقت رأينا أن الترابط يعود إلى الظهور، وأن أحد الطرفين يستدعي الآخر بالترابط، فنجد أنفسنا نتكلم بطلاقة غير منتظرة.

وللإيحاء قيمة كبيرة في علاج الأمراض الصغرى؛ فهذا "مدمِن مورفين" كان لا يستطيع أن يمر بحانوت صيدلي دون أن تساوره الرغبة في الدخول وشراء "الكلورودين" فجعل – بالإيحاء – يتمثل نفسه "مارا" بحوانيت معينه كان متعودًا أن يشتري منها المخدر، وبذلك رُبطت فكرة حانوت الصيدلي بفكرة المرور به، وبلغ من نجاح الإيحاء أنه شكا بعد ذلك من أنه "يجد صعوبة كبيرة في دخول حانوت صيدلي ليشتري معجون أسنان!". والعلاج بالإيحاء قد ينجح في إزالة العرض كما رأينا – وإن وقف العَرض المَرّضي عند "مدمن المورفين" – لم يكشف المرض الكامن تحته، لأنه مرضه الحقيقي هو عجز روحه المعنوي عن مواجهة مسئوليات الحياة، وما دامت العقدة باقية فقد "تحيا" مرة أخرى.

وهذا المأخذ يَرِدُ على "الشفاء بالإيمان" في جميع صوره، بوضع الأيدي والمَسح والدعاء وقد اعترضنا من قبل على علاج الأمراض العضوية بهذه الوسائل، ولكنها قد تعجز عن تحقيق غرضها حتى في علاج الاختلالات الوظيفية إذا هي شفت العَرَض بدون أن تحدث تغييرًا أساسيًا في النظرة الخلقية للمريض؛ فقد نشفي أوجاع الظهر العصبية الناشئة عن "الرثاء للذات" بالمسح أو بوضع الأيدي، دون أن نشفي "الرثاء للذات"، والحق أن نقدنا لهذه الصور من العلاج لا ينصب أولا على أنها تشفي الاختلالات الجسمية بوسائل روحانية، بل على أنها كثيرًا ما تعالج هذه الأمراض – وهي خلقية في جوهرها – بوسائل غير خلقية.

وممارسة الإيحاء الذاتي تفيد في التغلب على السمات الصغرى "للعصبية"، تلك السمات التي يعاينها الكثيرون ولكنها أتفه من أن نخضعها لتحليل سيكولوجي طويل الأمد، وبحسبي أن أؤكد نقطتين اثنتين لم تظفرا بعناية كافية حتى الآن:

(ا) أن الإيحاءات يجب أن تكون إيجابية دائمًا فإيحاء المرء إلى نفسه قبل أن يلقي الخطبة: "لن أكون عصبيًا، وهذا يزيد الطين بلة إن "الوعي الباطن" يُعنى بأفكار عامة ولا يأبه للسلبيات، فخير لك أن توحي إلى نفسك: "سأكون هادئًا واثقًا" وأن تتمثل نفسك في هذه الحال وكذلك يجب أن نستعيض عن هذا الإيحاء: "لن أكون فظًا مع الرجل الثقيل الذي في النادي" بهذا الإيحاء: "سأكون سمحًا" وقد نجد لهذا التغيير نتيجة رائعة.

(ب) يجب أن يكون الإيحاء سابقًا للمناسبة، وأن نستعد للحرب في وقت السلم، فالانتظار حتى تأتي المناسبة جرى وراء الهزيمة، فإذا انتظرنا حتى نجلس على كرسي الأسنان قبل أن نوحي إلى أنفسنا بالشجاعة فسوف يكون "المنبَّه" أقوى منا، أما إذا ربطنا الحادث المقبل بالانفعالات الصائبة – انفعالات الشجاعة والعزم والهدوء والثقة – قبل ساعة المحنة، فسنرى أن المحنة تمر كأن لم تكن.

والإيحاء هو أول طرق الطب النفسي، ولكنه على قيمته في شفاء الأمراض

الصغرى أو تلطيف الأمراض الخطيرة يعجز في أكثر الأحيان. عن الشفاء بسبب الإيحاءات الذاتية المرَضية التي تحاصر ذهن المريض. "الإيحاءات الذاتية الشعورية" لها قيمة لا شك فيها، ولكننا يجب أن نذكر أن الإيحاءات الذاتية قد تصدر أيضًا عن عقدة مكبوتة. ومن ثم يحدث صراع بين الإيحاءات الذاتية الإرادية الجديدة وبين تلك الإيحاءات الصادرة عن العقد، التي تكون اندفاعاتها غالبًا من القوة بحيث تهزم الإيحاءات الذاتية الجديدة، مهما نبالغ في تأكيدها.

فإذا كانت امرأة تعاني ألمًا في الظهر راجعًا إلى "رثاء للذات مكبوت"، فقد تقول لنفسها "إنها لا تتألم"، وقد يكون لهذا الإيحاء الشعوري أثر سريع، ولكنه لا يتخلص من الرثاء للذات المكبوتة، الذي يظل يقذف بإيحاءاته الذاتية، وهو لقوته وقدمه يتغلب في النهاية، فلا يدوم الشفاء.

والطريقة الأساسية الوحيدة للعلاج هي اقتلاع العقدة وتحطيمها، وإعادة وصلها، حتى يُخرس صوتها إلى الأبد.

الفصل الحادي والعشرون

التَّسامي (الإعلاء)

التسامي عملية تحول بها الانفعالات الغريزية عن غاياتها الأصلية وتوجه توجيهًا جديدًا نحو أغراض مشبعة للفرد ذات قيمة للمجموع، ففي العلاج إذا أخرجنا العقدة وأعدنا وصل النواة بانفعال جديد تقدمنا بعد ذلك إلى التسامي بالانفعالات المحررة من العقدة..

(ا) الطاقة الانفعالية الزائدة: لكل غريزة وجهة أولية نحو غاية نوعية محددة ذات قيمة بيولوجية للحيوان؛ فغريزة التملك موجهة نحو جمع خامات الحياة من غذاء ومأوى وأسلحة. وفي أثناء التطور البيولوجي تُبتكر الوسائل التي يُتوصل بها إلى هذه الغايات بسهولة أكبر، وبذا نحصل على اقتصاد في الطاقة، ومؤدى ذلك أننا لا نحتاج إلى القوة الكاملة للغريزة الأصلية.

وكذلك تقل حاجة الحيوان الصغير إلى القتال بما يتلقاه من رعاية مصدرها غريزة الأمومة، فيكون لديه زائد من غريزة المقاتلة ينصرف إلى اللعب. وقد لاحظنا أيضًا أن القوة الكاملة للغريزة الجنسية كانت لازمة في مبدأ الأمر لإنسال أعداد كبيرة من النوع، ولكن ذلك أصبح نافلة بظهور غريزة الأمومة ورعاية الصغار، والنتيجة أنه مع مضي الحياة في التخصص والتمدن، وتقدمها في تهيئة وسائل مجزئة توصّل إلى الغايات، تخلُص كمية كبيرة من الطاقة الأولية التي لا يحتاج إليها الإنسان في أغراض الحياة العادية، والتي يجدها طوع أمره إذا أراد التسامي، وهذه الطاقة حين يعاد توجيهها تكون مصدرًا لكل تلك الألوان من النشاط الحضاري والفني والثقافي التي تزدان بها الحياة المتمدنة.

(ت) حق التسامي يعترض أحيانًا بأنه لا حق لنا في التسامي بغرائزنا إلى غايات غير

تلك التي أرادها لها الطبيعة، فإذا كانت الغرائز خيرة كما زعمنا من قبل، فلماذا نحاول أن نتسامى بها إلى شيء "أرفع"؟ لكأننا نقول: إن الغرائز خيرة، ولكن هيا نحاول الابتعاد عنها! فَلنَستوضح إذن غايتنا من التسامي، ولماذا ينبغي أن نتسامى: إن غرضنا من التسامي هو أن نحدث حالة من التوافق والسعادة، وإليك ما يسوغ لنا أن نتسامى:

١– التسامي عملية طبيعية، لا تُلحظ في لعب الصغار فحسب بل في النمو الطبيعي للموسيقى والفنون التي نلقاها حتى في الدرجات الدنيا من التطور، كما في الطيور وعند المتوحشين.

٢– ثم إننا مضطرين إلى مواجهة هذه الحقيقة، وهي أن الغرائز توجه فعلا في الحالات المرَضية إلى غايات غير غاياتها الطبيعية، فغاية الغريزة الجنسية هي الإنسال، وانفعالها يثيره شخص جذاب من الجنس الآخر، ولكن الغريزة الجنسية قد لا تثار ولا تتعلق بمثل هذا الشخص، بل بجماد كحذاء فتاة، فتنتج عنها "الفتيشية" أو بشخص من الجنس نفسه، وهي "الجنسية المثلية"، أو بأنفسنا: وهو "عشق الذات"؛ فهذه الأشياء قد تحتكر الغرائز حتى تكون هي وحدها المنبه لوجدان الجنس، ففي الأمراض العصبية تتصل الغرائز بموضوعات مَرَضية، وفي التسامي تتصل بموضوعات صحيحة.

وأي نوع من النشاط قد يصلح للتسامي؛ فالطاقة الغريزية المحبوسة تخف بأي نوع من الإطلاق، مثال ذلك أن الرجل قد يستريح من متابعه الجنسية بالخروج إلى الحرب، ولكن التسامي المُشبع يتطلب اكتشاف النوع الذي كُبتت فيه الطاقة، أي شكل التعبير الغريزي سواء أكان أمومة أم جنسًا أم مقاتلة، حتى شكل التسامي ملائمًا ونوعيًا.

(ج) وجهات الغرائز: قد تتجه الغريزة في وجهات ثلاث: كغريزة التملك مثلا، فقد تتجه إلى غايتها الطبيعية وهي جمع ضروريات الحياة، أو إلى غاية منحوتة كجمع

الملابس القديمة أو الأوراق القديمة مثلا، أو إلى غاية متسامية كجمع التحف الفنية التي تمنح صاحبها وغير صاحبها لذة ومنفعة.

وسوف نلاحظ في دراسة كل غريزة:

١- الوِجهَة الأولية . ٢- الانحراف. ٣- التسامي.

وسنعرض باختصار لأهم الغرائز لا لجميعها، وأعني غريزة الخوف، وغريزة الاستطلاع، والغريزة الجنسية، وغريزة السيطرة، وغريزة الخضوع، وغريزة الأمومة.

الخوف

لا غريزة أكثر شيوعًا ولا أعظم قيمة من غريزة الخوف؛ إذ لولاها لكنا دائمًا معرضين للمخاطر والقتل؛ فوظيفة الخوف هي أن يُمد الجسم بالمرونة والقوة العضلية، ويُمد الذهن باليقظة لمواجهة الخطر. وما نجده في الحياة المدنية من حماية لا يترك لنا شيئًا كثيرًا نخافه، ولذا تبقى لنا قدرة زائدة ضخمة للخوف ومن ثم يتعلق الخوف الزائد بموضوعات ليست بذات بال، ونخاف أنفسنا، وتتكون لدينا "المخاوف المرضية" وهي انحراف الخوف، وفيها يتصل الخوف بموضوعات مرضية ويتخذ ذلك عادة صورة "الخوف المطلق" أي الخوف من أي شيء، وهو خصيصة للكبار الذين لا يزالون أطفالا في صلتهم بالحياة، لأنهم وُقفوا في تطورهم الانفعالي. وربما أُسقط الخوف على موضوع خارجي واحد فتنشأ من ذلك كل تلك المخاوف المرضية مثل "الخوف من الخلاء"، و"الخوف من الأماكن المغلقة"، و"الخوف من الزواج"، والخوف من الوحدة، والخوف من الزحام، والخوف من الأعمدة، والخوف من الأنفاق، وألف من المخاوف الأخرى التي تعجز اللغة عن خلق أسمائها. وثمة حجة لبعض مدارس الفكر الحديث التي ذهبت إلى أن الخوف، أو فكرة الخوف، هي العدو الأكبر لسعادة الإنسان، وينبغي أن يميز بين الخوف، والقلق، والخوف المرضي.

فالمخاوف الطبيعية هي المخاوف الموجهة نحو موضوعات خطرة على الحياة حقًا؛ والقلق خوف لا موضوع له، وهو يرجع عادة إلى خوف اندفاع باطني متحفز،

فهو خوف من أنفسنا غير معروف؛ والمخاوف المرضية هي مخاوف متعلقة بموضوعات ليست خطرة في ذاتها؛ فهي مخاوف من أنفسنا مسقطة على موضوع خارجي وهذا يصدق على المخاوف المرضية كلها، فهي جميعًا مخاوف من أنفسنا، أي مخاوف من اندفاعٍ ما في أنفسنا، مخاوف من "رغبات لا شعورية". وأعظم مخاوف الرجل المتمدن هي نفسه. ومن اليسير أن نعرف الفرق بين الخوف السوي والخوف الشاذ (أو الخوف المرضي). فالخوف السوي يؤدي إلى الكفاية البيولوجية، على حين يؤدي الخوف الشاذ إلى انعدام الكفاية؛ فالصيدلي يخاف خوفًا سويًا متساميًا من أن يغلط في عقاقيره فيسم أحدًا، ولهذا يحتاط؛ ولكنه قد يكوّن خوفًا مرضيًا من أنه سمّم أحدًا، وقد يكون هذا الخوف راجعًا إلى سادية – اندفاع لإيذاء الغير – مكبوتة غير معروفة، تحاصر ذهنه ليل نهار؛ فهذا الخوف لا يجعله صالحًا بل يفقده اتزانه.

والتسامي بالخوف يوجد في تلك اليقظة العقلية التي تستطيع أن تلمح الصعوبات الطارئة وتستعد لملاقاتها في أي عمل أو حرفة أو مهنة، وهي نقيض الإهمال في الرجل الذي لا يعنيه الخطر. "فأن تخاف" لا يعني أن تكون هيابًا وإني لأفضل أن أكِل نفسي في البحر الهائج إلى ملاح يخاف بعض الخوف على أن أَكِلها إلا ملاح لا يخاف مطلقًا. وكذلك أحب أن أتحاشى الجراح الذي لا يخالجه أقل خوف من أن يخطئ على منضدة الجراحة؛ فعدم الخوف قرين الاستهتار، والثقة لا الاستهتار، هي حظ ذلك الرجل الذي يدرك الخطر ولكنه يدرك أيضًا أنه قادر على مواجهته.

الجنسية

من العسير أن نعرّف الغريزة الجنسية [1] فغايتها المتعارفة هي تكاثر النوع ولكنَّ قَصرَ الاصطلاح على فعل الإنسال يُخرج منه ضروبًا من النشاط كالتقبيل أو

[1] انظر "فكرة الجنسية" وهو بحث مشترك للمؤلف وآخرين في "المجلة البريطانية لعلم النفس الطبي" سنة ١٩٥٢ . [المؤلف]

انحرافاتٍ كعرض الذات الجنسي والجنسية المثلية والعبث بالذات، وهي جنسية لا شبهة فيها. وقد يكون في فُضول الحديث قليل من الشعور بالوجدان الجنسي، ولكن من الصعب أن نجرده من صفة الجنسية وقد أشار "فرويد" إلى هذه الصعوبة ولكنه تطرف في الناحية الأخرى، وكأنه عد الجنسية مساوية للإشباع الشهواني الحسي[1] فوقع في كثير من الخلط فهو يعترف مثلا بوجود غريزة غذائية (تعبر عنها الرضاعة) متميزة عن الغريزة الجنسية، ولكنه يسمى الإشباع الذي يحصل عليه الطفل من الرضاعة "جنسيًا" وهذا يرينا عقم المحاولة لتعريف الجنسية بصبغتها الوجدانية عوضًا عن تعريفها بغايتها البيولوجية. علينا إذن أن نبحث بين ذلك التعريف المسرف في التحديد، وهذا التعريف المسرف في الإبهام، عن تعريف أكثر اتفاقًا مع استعمال المصطلح في اللغة العادية المألوفة. إننا نعرف بكلمة جنسي تلك المجموعة من الاندفاعات التي غايتها الطبيعية الإنسال؛ فالاندفاعات التي من قبيل العرض الجنسي للذات ليست إنسالية ولكنها تؤدي بمقتضى الطبيعة إلى الإنسال، ومن ثم فهي جنسية، وكذلك التقبيل، وكذلك إثارة الأعضاء الجنسية. أما الرضاعة ولذتها فهي غذائية محضة، وأما حركات التبرز ولذتها فهي إخراجية خالصة، ولذا فهي حسية غير جنسية، لأنها لا تؤدي بوجه من الوجوه إلى الإنسال، بل إن تأثيرها في الوجدانيات الجنسية العادية يبدو لنا بسبيل "سحب" الإشباع من هذه الأخيرة، وذلك إذا مورست بإفراط.وبعض الاتدفاعات الأخرى كالاستطلا ع والسيطرة قد تكون جنسية وقد لا تكون، وثمة أسماء خاصة تطلق على تعلقها المرضي بموضوعات جنسية، ومن هذه الأسماء" "الرقابية" و"السادية"

ونعود فنقول: إن الانحرافات التي من قبيل الجنسية المثلية، والعبث بالذات، وعرض الذات الجنسي، لا تؤدي إلى الإنسال في حالة كونها انحرافات بل على العكس كثيرًا ما تطرد الرغبات الجنسية السوية؛ فلماذا نعدها جنسية؟ إننا نعدها جنسية لأن اندفاعاتها – أعني إثارة الأعضاء الجنسية، وحب الظهور، وما إليها –

[1] "ثلاثة أبحاث في نظرية الجنس" ص ٤٤ . [المؤلف]

تؤدي بحسب الطبيعة إلى الإنسال، وإنما نسميها انحرافات لأنها تتحول عن هذه الغايات وتتصل بموضوعات غير طبيعية، ولذا فقد نستطيع أن نشير إليها على أنها انحرافات جنسية، في حدود التعريف الذي وضعناه. وإذن فهذا التعريف فيما يبدو — واف بكل ما تتطلبه كلمة "جنسية" كما تستعمل في لغة الحياة العادية، وهو مع ذلك لا يوقعنا في الخلط الذي أدى بنا "فرويد" إليه.

ومهما تكن الآراء التي نعتنقها في هذا الصدد — وعندنا أن الوقت لم يحن بعد لتقرير عقدة ثابتة — فلا شك أن الغريزة الجنسية مزودة بقوة مؤثرة وانفعال أولى غير عاديين. ولعل هذه الغريزة وغريزة الخوف هما أكثر الغرائز بدائية، والجنسية كذلك أكثرها كبتًا فلا غرور إذا وجدنا أن "الجنسية" تقوم بدور رئيسي في تكوين عدد كبير من الأمراض العصبية والمخاوف المرضية..

وقد ينظر إلى الغريزة الجنسية من وجة موضوعها، أو بوصفها اندفاعًا؛ فهي تمر في أثناء نموها بأطوار معينة، إذ ترتبط بموضوعات مختلفة في شتى أزمان الحياة؛ ففي الطفولة يكون حبنًا موصولا بأنفسنا، وهو "عشق الذات" وكثيرًا ما يستمر كذلك؛ فعادة "العبث بالذات" أو "الاستمناء" التي يمكن أن ينظر إليها على أنها "اتصال المرء بنفسه جنسيًا" تتمثل في أولئك الذين يحبون أنفسهم، وهي لهذا السبب عادة مرضية من الوجهة السيكولوجية ومن الوجهة الخلقية و"الجنسية المثلية" السوية، وهي حب الشخص لجنسه فحسب، خصلة سوية في المراهقة (سن الثالثة عشرة والرابعة عشرة) على ألا توجه إلى الأفراد بقدر ما توجه إلى جماعة الصبية الآخرين. و"الجنسية الغيرية" أو "حب الجنس الآخر" ، و"العشق المتعدد"، أي حب عدد من الجنس الآخر، خصلتان مميزتان للفترة الأخيرة من البلوغ. والأحادية الزوجية خصلة الحياة الرشيدة، وقد يستمر أي طور من الأطوار المتقدمة حتى يستبعد الجنسية السوية للحياة الرشيدة، وبذا يؤدي إلى الانحرافات.

فلكي نتسامى بانفعالات الجنسية يجب أن نلاحظ أطوار نموها جميعًا؛ فطور عشق الذات مثلا وهو المميز للطفولة قد يستمر في تلك الرغبة السوية الصحيحة

لأن نجعل أنفسنا مقبولين عند الغير محبوبين منهم، والجنسية المثلية خصلة في المراهقة الأولى يمكن أن يتسامى بها إلى التعاون المخلص مع نظرائنا في الجنس، ونزعات الحب المتعدد في الفترة الأخيرة من البلوغ قد يتسامى بها إلى مسلك الشهامة نحو بنات الجنس الآخر، ونزعات الأحادية الزوجية إلى الولاء والحب لمثل أعلى.

ثم إننا إذا نظرنا إلى "الجنسية" لا من جهة موضوعها بل من جهة اندفاعاتها نلاحظ أن اندفاعات كثيرة تدخل في تكوين غريزة الجنس فهناك حب الظهور والتوق إلى الظفر بالإعجاب، وهناك السيطرة وهي خصلة في الذكر الذي يميل إلى السيادة، والحياء المُدِلّ والخضوع وهما خصلتان في الأنثى في فترة ما، والاندفاع المبدع المنتج الذي يتجه بداءة نحو إيجاد الطفل وغريزة الأمومة التي ترمي إلى العناية بالنسل لها اتصال وثيق بالغريزة الجنسية.

وإذن فالتسامي بالغرائز الجنسيةَ معناه توجيه كل من هذه الاندفعات توجيهًا جديدًا نحو غايات متسامية وإذا كان الأفراد مختلفين اختلافا بعيدًا في هذه الاندفعات المختلفة، فلكي نصل إلى تسام ملائم يجب أن نكتشف أي هذه الاندفعات أقوى في كل فرد بعينه، ثم نعمل على توجيه هذا الاندفاع توجيهًا جديدًا حتى يحقق تطوره الأكمل؛ فالتوق إلى الظفر بالإعجاب عند أحد الناس يبلغ منتهى قوته حين يتسامى به إلى رغبة في نيل الإعجاب بعمله المتقن، والاندفاع المبدع في شخص آخر يمكن أن يتسامى به إلى العمل الخالق في صوره المختلفة. وكثير من النساء – وإن ظللن معترفات بالتعبير الطبيعي عن الغريزة الجنسية، راغبات فيه – قد وجدن السعادة في أنواع أخرى من العمل الخالق، إن في الرسم أو في الكتابة أو في الفنون اليدوية.

ولكن الغريزة الجنسية لها جوانب متعددة، واندفاعاتها تظهر في صور كثيرة، حتى أن صور التسامي يجب أن تكون مطابقة لتلك الصور، التي سنعالج عددًا في الفقرات التالية حيث نعرض لبعض تلك الاندفاعات.

غريزة حب الظهور

يبدو من الطبيعة أن حب الظهور جنسي في جوهره، فريش الطائر يجتذب الأليف، وعرض الرجل لقوته يقع في نفس المرأة. ويناظر جمال الشكل وقوة الحركة جمال الغناء، فالأغنية الأولى –كنقيق الضفدعة مثلا –كانت أغنية حب، ولا تزال أكثر الأغاني محتفظة بموضوعها القديم وهو الحب.

وحب الظهور – بوصفه غريزة – يزدهر عادة في سن الخامسة عشرة والسادسة عشرة، ويُنضج مفتن الحب، ففي هذه السن تعرض الفتاة جمالها ويعرض الفتى جرأته. ولكن النزعة إلى العَرض موجودة عند الاطفال أنفسهم. وغريزة حب الظهور "أو عرض الذات" تبدو في أول أطوارها في صورة رغبة في أن يكشفوا أنفسهم وينطلقوا عُراة. وليست هذه رغبة في الحرية البدائية فحسب، لأنها تقترن عادة برغبة الطفل في أن يُرى، وأن يراه – غالبا – شخص من الجنس الآخر وهذا طور طبيعي تمامًا في الطفل، ولكنه إذا كبت بغير موجب فقد يصبح "انحرافًا" ويسمى هذا الانحراف "عرض الذات الجنسي" [١] و"العارض الجنسي" المصاب بهذا الانحراف قد لا تكون لديه رغبات جنسية سوية، غير أنه يرغب في أن يكشف نفسه. ويظهر هذا الانحراف بين النساء في النوع المتأنق الذي يبدو وكأنه ينضح جنسية من كل مسامه، وبكل قطعة من ثيابه، وفي كل عطر من عطوره. ومن المفارقات الغريبة أن هؤلاء النساء اللواتي يبدين مفرطات الجنسية يكن في الغالب خلوا من كل وجدان جنسي موضعي، بل إنهن على الرغم مما يلوح من مظاهر فتنتهن لسن بالرفيقات الصالحات في الزواج، وذلك لبرودتهن الجنسية، وكثيرًا ما تنتهي زيجاتهن الفاشلة في محاكم الطلاق. والسبب في نقص الجنسية الموضعية راجع إلى أن جنسيتهن قد وقفت في طور "متفرق" مبكر، ولم تتطور قط إلى الجنسية الموضعية المميزة للحياة الرشيدة.

---

[١] ويسميه الأستاذ مُحَمَّد فؤاد جلال "الرؤية السالبة" تمييزًا لها عن "الروية الموجبة"؛ ويقصد بالأولى أن يستمتع الشخص بكونه موضوع رؤية الغير. أما الثانية فيقصد بها أن يستمتع برؤيته غيره "مبادئ التحليل النفسي – ص ٦٤ طبعة ثانية" .

والطريق السوي هو أن يعبر الطفل عن عَرض جسمه إلى عرض ملابسه أو مهاراته أو شجاعته: انظر إلى مهارتي! أنظر إليّ وأنا أفعل هذا!

ويحصل التسامي بغريزة حب الظهور حين يصبح الجمال مرموقًا مطلوبًا لذاته لا على أنه رمز للحب الجنسي. ويرى الأثرون أن هذا هو أصل الرسم والموسيقى، اللذين يكون الجمال فيهما محبوبًا لذاته، والحق أننا نستعمل حين نتكلم عن الأشياء الجميلة كلمات مرادفة لما نستعمله فيما يجتذبنا جنسيًا، فنقول عن هذه الأشياء إنها "مُحبَّبة"، وقد أفلح التسامي بالارتباطات الجنسية للغريزة إلى حب الجمال حتى أن هذا الأصل لا يكاد يُلمح في السيمفونية أو في الهيئة اللونية، على أن الصلة بين هذه الغريزة وبين الغريزة الجنسية تبلغ في وثاقتها حدًا يجعل التسامي بها في الفن ملطّفًا لإجهاد الغريزة الجنسية، وقد وجدت كثير من النساء سعادتهن في حياة موقوفة على الموسيقى والفنون، فهذا المُنصَرَف مشبع للفرد، نافع للجماعة أحيانًا.

وإذن فالذوق الفني شكل من أروع أشكال الاندفاع الجنسي وأعلاها وإذا كان الفنان نفسه سويًا فسوف تظهر في فنه خصائص الشكل واللون التي كانت دائمًا مرتبطة بوجدانات الحب. أما إن كان منحرفًا أو مريض الأعصاب فإن فنه يصور رموز حالته المرضية؛ فبعض الفنانين "ساديّون" يصورون القسوة وإراقة الدماء والمقصلة وإحراق الشهداء، وبعضهم "ماسُوشِيّون" يصورون نساء قذرات غليظات وضيعات ورجالا سكارى. وكل فنان لا بد أن يرسم ما يراه جميلا، ولا سبيل لنا إلى الاعتراض على مثل هذا الفنان إذ يعبر عن نفسه، فهو لا يستطيع غير ذلك.

على أن حب الظهور قد يتجلى في وجهات أخرى مشبعة للفرد وذات قيمة للغير فالطفل ذو الغرائز القوية في الظهور قد يصبح شاعرًا يعرض خياله في شعره، أو محاضرًا يعرض أفكاره، أو واعظًا يعرض معتقداته، أو ممثلا يفسّر أفكار غيره وانفعالاتهم تفسيرًا مرئيًا وكثيرًا ما يظهر عند تحليل أولئك الممثلين والوعاظ أنهم كانوا في طفولتهم مصابين "بعرض الذات الجنسي"، ذوي نزعة قوية إلى "الظهور". ولا حاجة بمثل هؤلاء أن يخجلوا من هذه النزعة، فهم يستطيعون أن يستخدموها

ويُطوّروها نحو غايات صائبة، وإنهم لواجدون في التعبير عن مثل هذه الصور من "الظهور" مسرة لهم وبهجة.

السيطرة والخضوع

والمثل الأعلى الذي تعبر عنه عبارة "إرادة القوة" هو مبالغة في غريزة السيطرة، ومثل هذا الطموح المسرف أو سيكلوجية السلطة المُغَالى فيها يكون عادة تعويضًا لشعور بالنقص بل إن "أدلر" ليعزو كل انهيار عصبي إلى محاولة تعويض نقصي جسماني؛ فقد يكون طموح القيصر الألماني إلى السلطة تعويضًا لشلل ذراعه، وقد كان "روزفلت" و"ساندو" كلاهما طفلين رفيقي البنية، وكان نابليون مضحكة لرفاقه التلاميذ، وكثير من طيارينا وجنودنا الذين أبدو شجاعة خارقة في الحرب كانوا أطفالا مدللين، حاولوا أن يثبتوا لأنفسهم ولغيرهم أنهم لم يكونوا صبية ضعفاء، وكثيرًا ما نجحوا في ذلك نجاحًا عظيمًا.

وما فشلت "إرادة القوة" هذا الفشل المزري إلا لأنها تعويض مسرف عن شعور بالنقص؛ فهي تسبب عادة انهيارًا عصبيًا مع حسٍّ بالخيبة ونقص في الثقة. وهي فوق ذلك تضعف خلقنا بكبتها لصفات الحب والحنان فإن هناك مبدأين عظيمين في الحياة: مبدأ القوة، ومبدأ الحب، وكلاهما يجب في الحياة الصحيحة أن يجد سبيلا إلى التعبير؛ فهما الجناحان اللذان يسموا بهما الإنسان إلى مثله الأعلى وإن "السوبرمان" ليحتقر "العاطفي" "الرخو" ويرى نفسه – وحده – الرجل الحديدي، فهو جليد صلب لا يلين، يحتقر كل ما يعده "خنوثة"، ولكنه بحرصه على قوته يفقد قوته، لأنه يحاول أن يطير إلى الشمس بجناح القوة وحده، خائفًا أن يفقد القوة إذا أسلم شيئًا من طاقته الانفعالية إلى الحب، ولكن جناح القوة الوحيد سرعان ما يهمى فيسقط "السوبرمان" منهوكًا؛ فليتعلم أن ينزل إذن عن شيء من طموحه، وأن يهب نفسه لمبدأ الحب، حتى يستطيع أن يحلق في سهولة ناشرًا كلا الجناحين: جناح القوة، وجناح الحب. فلن يجد قوته إلا بإنفاقها، ولن يحتفظ بطموحه إلا بالنزول عنه. وإن "إرادة القوة" لهي أقصر طريق إلى العجز، وإنما تكتمل القوة حين تقترن بالحب.

وتظهر غريزة السيطرة في الحياة البدائية في نوعين من النشاط: إخضاع العدو وسيطرة الذكر على الأنثى، أي أن أحد نشاطيهما جنسي والآخر والآخر غير جنسي. ومن هنا ينشأ انحرافان: أحدهما في صورة القسوة والوحشية الصرف، ويؤدي الآخر إلى الانحراف المعروف "بالسّاديّة"، وهي لذة التسلط على الشخص المحبوب جنسيًا، بل إيقاع الألم به. ومن أشهر أمثلة الصورة الأولى ما نجده عند الحكام المستبدين أمثال "نيرون"، ومن أشهر أمثلة "السادية"، "المركيز دي سادي"، و"جاك السفاح"، و"لاندرو". والتاريخ يعيد نفسه في "الطيور الزرقاء" وهو الاسم الذي يطلقه العامة على المجرمين الذين يقتلون زوجاتهم الكثيرات. والرجل الذي يضرب زوجته مثل آخر أقل إشباعًا للخيال، وكذلك المدرس الذي يحب استعمال العصا، وأبعد عن الخيال أولئك الذين يقرضون أظفارهم، والشخص المحبوب هنا هو القارض نفسه، وغير هؤلاء يجدون لذة في إسماع أصدقائهم قوارص الكلم.

وإذن فينبغي ألا تستعمل كلمة "السلادية" في كل مظاهر القسوة، بل في تلك التي تكون جنسية مباشرة أو غير مباشرة في طبيعتها، أو بعبارة أخرى لا ينبغي أن تعد كل قسوة جنسية كما يفعل بعض علماء النفس؛ فالاندفاع نفسه هو اندفاع السيطرة، وإن كان الموضوع الذي يوجَّه إليه هذا الاندفاع جنسيًا. ويجب الفصل بين هذين الشذوذين والتمييز بينهما: وهما الوحشية والساديّة. "فالساديّ" لا يمسي "وحشًا" إلا على المعنى الشائع لهذه الكلمة لأن "ساديته" راجعة إلى وحشية "مكبوتة"، بل إنّه كثيرًا ما يكون – مثل لاندرو – من أرق الناس حاشية في الحياة العادية، وأهدأ الفتيات من أولئك اللواتي يطلعن أظفارهن كالمخالب.

والتسامي بغريزة التغلب والسيطرة ينتج الحاكم الحازم، وقواد الجند ورجال الأعمال، ورؤساء العمال، والزعماء الذين يحكمون رفاقهم بقوة خلقهم. وهم لا يحجمون أيضًا عن إيقاع الألم إذا كان ذلك ضروريًا لإصلاح أمر في صلاحه خير للناس[١]

[١] وكذلك نجد الشاعر العربي يشير بالبداهة إلى هذا المعنى في قوله:

وغريزة الخضوع ليست أقل أصالة من غيرها من الغرائز، ولا بد من الاعتراف بها في حياة تقوم على تحقق الذات الكامل. يجب أن نعرف كيف ننزل عن كبريائنا، وقد كان أول نشوء هذه الغريزة طوعًا لغريزة القطيع، لأن الحياة الاجتماعية تصبح متعذرة بغير الخضوع للرعيل أو للقبيلة. ولعل السبب في كونها أقوى عند النساء منها عند الرجال راجع إلى العادة البدائية في "الزواج بالاقتناص"، وهي عادة شائعة بين الحيوانات والأناس؛ وكانت مطاردة الأنثى واقتناصها تخدم الغرض البيولوجي في التحقّق من أن الأقوى والأشجع من بين الذكور هم وحدهم الذين يقومون بإكثار الجنس، ولتلك العادة صدى يتردد عبر الأجيال في تلك الصيحة التي لا تزال تندُّ من بين شفتي غادة شارع "أولد كنت رود" العاشقة: "تَتَّبعنِي يا شارلي!"

وتكون غريزة الخضوع انحرافًا في "الماسوشيّة"، وهي لذة أن يكون المرء متسلطًا عليه إلى درجة احتمال الألم أحيانًا، وهي شائعة جدًا وخصوصًا بين النساء، وإن لم يعرفها، ومن أجلها اشتهرن بالقدرة على احتمال الألم أكثر من الرجال، وأقوى ما يعترض به على إباحة الضرب في المدارس أنه كثيرًا ما ينبه الغرائز الجنسية في الصبي المضروب. وتظهر "الماسوشية" في الطفولة الباكرة عند ذلك الطفل الذي يتعمد ضرب رأسه بالحائط. واللذة التي يجدها أكثرنا في زيادة ألم سن قلقة بضغط اللبان عليها تشبع فينا نزعتي "السادية" و"الماسوشية" جميعًا، لأننا نؤلم ونتألم في وقت واحد[1]

وتظهر نزعة السادية في التلميذ الذي يقضي عصر يوم السبت في معاكسة أخته – وتكون عادة أحب أخواته –كما تظهر نزعة الماسوشية في الأخت نفسها. ويدل على التذاذها بهذا العمل أنها – مع استنكارها لوحشية الصبي – لا تكاد ترى منه علامات السكوت حتى تستثيره طلبًا للمزيد. وضارب زوجته ساديّ، ولكن الزوجة

فقسا ليزدجروا ومن يك حازمًا   فليس أحيانًا على من يرحم

[1]ولعل هناك مثالا أقوى من هذا المثال وهو ميل البعض إلى تناول التوابل الحريفة اللاذعة الحامية جدًا "كالشطة مثلا" فهم يتلذذون منها على الرغم مما تحدثه من ألم شديد فيقوم الشخص بإيقاع الألم بنفسه والتلذذ من ذلك أي أنه يمثل انحرافي السادية والماسوشية في وقت واحد.

المضروبة تكون عادة ماسوشية، تزيدها معاملته الوحشية إعجابًا به وحبًا له. ولا شيء يحزن بعض النساء مثل الزوج الذي يكون رقيق الحاشية دائمًا، لا يثور أبدًا على الرغم من تحديهن. ولا يعرف شقاء هذه العيشة ولا التوق إلى الزوج الذي يستطيع أن يثور ولو مرة واحدة إلا النسوة اللواتي جربن الحياة مع زوج من ذلك الطراز.

وتتسامى غريزة الخضوع في الرجل والمرأة اللذين يباليان بما يلقيانه من الألم في اعتناق مبدأ عظيم، وهذه هي الطينة التي صنع منها الشهداء. فإذا كان مثل هذا العذاب يطلب لذاته دُونَمَا غرض نافع فهو مثل لانحراف الماسوشية، أما إذا كان المرء يتقبل العذاب مسرورًا – على ما فيه من ألم حقيقي – في سبيل مبدأ عظيم، فهذا تسام حق.

الاستطلاع

وصفنا فيما سبق وظيفة هذه الغريزة؛ فهي ليست جنسية في المحل الأول كغريزة حب الظهور، ولكنها موجهة نحو بحث أي موضوع غريب قد يكون فيه شيء من الخطورة، ويُلحظ فيها "حفظ الذات" على أنها كثيرًا ما ترتبط في بدء الحياة بموضوعات جنسية، وتكتسب صورة "الرقابية" أو نزعة الاستطلاع الجنسي التي يمكن أن تستمر إذا كُبتت، متخذة صورة انحراف ثابت يحتكر الغريزة الجنسية حتى تنطمس كل رغبة في التعبير السوي عن هذه الغريزة. وهناك مظاهر أخرى للاستطلاع الجنسي المَرَضي، فالحياء استطلاع جنسي لا يخفى تَنَكُّره، وكثيرًا ما يكون الشخص الحيّ – كغيره من ذوي الانحرافات الجنسية – مصابًا بقصور في الرغبات الجنسية السوية. ولا شيء يعد مثيرًا للاستطلاع الجنسي المَرَضي مثل قمع الإشباع السيكولوجي السويّ له، وكثيرًا ما يعمد الآباء إلى ذلك فيجيبون على كل ما يعن لأبنائهم من أسئلة في مختلف الموضوعات ما عدا موضوع الولادة والجنس، حتى يصبح هذا الموضوع شديد الفتنة لهم، لأننا نفتتن بما هو مخبوء. وقد تعمل الملابس على إثارة التطلع إلى الجنس، فالعاري التام، إن جسميًا أو عقليًا، شيء مُسئم، أما الوحي والإشارة فيثيران الرغبة، وذلك يصدق على أدنى صورة الأدب والفن وأسماها

على السواء.

والتسامي بغريزة الاستطلاع ينتج البحث العلمي في جميع صوره؛ فالعالم لا يقتصر تطلعه على كون موضوع ماذا خطر أولا، بل يتطلع إلى الأجرام السماوية، وإلى تكوين الأرض، وإلى طبائع المادة، وإلى كنه العمليات العقلية، ومن هذه الموضوعات تنشأ علوم الفلك وطبقات الأرض والطبيعة والنفس. لولا التطلع ما كان إلى البحث حافز، ولكن الغريزة إذا كبحت وضُبطت بوعي وإرادة فقد يمكن توجيهها إلى هذه الغايات المتسامية، ولهذا كان عصر الكبح الواعي في القرن التاسع عشر هو عصر الاكتشافات العلمية الكبرى.

غريزة الأمومة

سبق القول في وظيفة هذه الغريزة، فوجهتها الطبيعة هي العناية بالنشء، وهي تنحرف عند المرأة التي تقضي وقتها في العناية بقطة أو تدليل جرو، وتتسامى في التمريض أو في تعليم الصغار وتهذيبهم، وتظهر صورة خاصة من تساميها في النساء اللاتي ربين أُسَرًا ولم تعد ثمة حاجة إلى غرائزهن للعناية بأسرهن. وقد قيل إنه ليس في الطبيعة مكان للمرأة بعد الخامسة والأربعين، ولكن مثل هؤلاء النسوة قد يخدعن الطبيعة، ويجتنبن الإخفاق، فيجدن السعادة في توجيه الغرائز توجيهًا جديدًا نحو المصالح الكبرى للجماعة، ويصبحن أمهات للشعب.

بعض مشكلات التسامي

نعرض في صدد أشكال التسامي التي ضربنا لها الأمثلة أسئلة من هذا النوع: "هل يمكن التسامي في كل حالة؟"، "وما القول في أناس عملوا بمثل ما ذكرنا ولكنهم لم يسعدوا؟". ونحن على كل حال نعرف مربيات يشقين برعاية الأطفال، وإن كن مجدات في عملهن، وفتيات في مدرسة الموسيقى يقعن فريسات للعصاب. ومن الحق أن أناسًا كثيرين يعيشون عيشة فاضلة نافعة، متسامية في الظاهر، ولكنهم لا يجدون في الحياة إشباعًا، ولا يغبطهم أحد على ما هم فيه، ولهذا يجب أن نعود فنقدم بعض

ملاحظات عن التسامي:

(١) إننا لا نستطيع أن نتسامى دون أن تكون لدينا مادة للتسامي بها؛ فلا جدوى من أن نحاول التسامي بالغريزة الجنسية إلى العمل الخالق إذا كانت الغريزة الجنسية مكبوتة في عقد ما، أو منظورًا إليها بتقزز وريبة. والمرأة التي بلغت الخامسة والثلاثين، "ولم تشعر قط بشعور جنسي" لا تتهيأ لها السعادة في تسام مزعوم لغرائز فاقدة التعبير؛ فعملها يصبح مملا لنقص الطاقة الانفعالية. يجب أولا أن تتحرَّر الغريزة، ويجب على المرأة أن تعرف هذه المشاعر وتقبلها، وعندئذ تصبح سعيدة، وتقبل على العمل، وقد يكون ذلك للمرة الأولى في حياتها. ولا غلطة أكثر شيوعًا بين الأخلاقيين في أيامنا هذه من محاولة التسامي بدون مادة للتسامي، وإنهم ليُجزَون على غلطتهم بالانهيار المستمر. فالغرائز تأبى أن يُنظر إليها على أنها أقرباء فقراء تخجل منهم الذات بعض الخجل، إنما هم شركاء يَمنحون القوة لمسعانا نحو نحو مثلنا العليا.

وهذه النقطة تحتاج إلى تأكيد، لأن "المبالغة في التسامي" صعوبة من أكبر الصعوبات التي يواجهها الطبيب النفساني؛ فثمة قسم كبير من جنسنا البشري مسرف في التمدن، والسيكولوجي يدعو إلى العودة إلى الطبيعة، أي إلى الطبيعة الإنسانية في قوتها البدائية، لنستمد منها وسائل الحضارة وامتلاك القوة. ومن الناس نفوس متأنفة مترفعة حساسة مفكرة مثالية، ومع ذلك لهم خلق نحيل؛ فالعروق الزرقاء من أرستقراطية الذوق والمثالية ترى بوضوح تحت حجاب لحمها الرقيق، ولكن شرايينها لا تنبض بدم الحياة الزاخر. ومن الحقائق المستغربة أن هؤلاء الناس المهذبين المفرطين في التسامي يجب أن يُوجَّهوا إلى قبول ما في نفوسهم من بدائية ليعرفوا أن الروحانية قد تنبع من الحيوانية، وأن الإنسان لم يُصنع من روح الإله فحسب، بل صنع أيضًا من تراب الأرض.

وأنا أقول – بوصفي طبيبًا – إنني أفضل أن أعالج نفسًا بدائية صحيحة بريئة من كل تسام، على أن أعالج نفسًا ذات مثالية منحرفة، كالطراز الأشيع بين زائري

الطبيب النفساني، فهذه الطبقة الأخيرة الغارقة في الأوهام تحتاج إلى أن تعرف نفوسها البدائية الوحشية قبل أن تُبنى هذه النفوس من جديد على تسام صحيح، ولهذا لا بد من التحرير السيكولوجي للغرائز المكبوتة منذ أول العلاج؛ فقبل أن نتسامى يجب أن تكون لدينا مادة للتسامي.

(ت) كل تسام يجب أن يكون مريضًا للفرد: كثير من الناس يشتغلون بضروب من النشاط المتسامي ولكنهم مع ذلك غير سعداء فالمدرسة والطالبة في المدرسة الفنية قد لا تكونان سعيدتين، وقد تصابان بانهيار. ورجال الأعمال قد لا يتلذ بجمع المال. فهذه الضروب من النشاط ليست بتسام مهما تكن قيّمة بالنسبة لأناس غير هؤلاء، لأن كل تسام يجب أن يكون مشبعًا للفرد. وانعدام "السرور" علامة على أن التسامي لم يقع موقعه، وربما كان ذلك راجعًا إلى ما سبقت الإشارة إليه من محاولة التسامي بغرائز لا تزال متصلة بعقد مكبوتة، فهذه يجب أن تحرر أولا.

ولكن قد يرجع كذلك إلى أن كل فرد يجب أن يكتشف الصورة الصالحة من التسامي، وينشأ الفشل عادة من عدم اكتشاف هذه الصورة الصالحة؛ فالمرأة ذات الغرائز المبدعة المنتجة القوية لا يفيدها أن تعكف على عزف الكمان، والمرأة التي تبرز عندها غرائز حب الظهور لا يفيدها أن تصبح مربية أطفال، والفتاة التي نلقاها في معهد الموسيقى هي من طراز مختلف كل الاختلاف عن الفتيات اللواتي نلقاهن في مدارس الفنون اليدوية. والرجل ذو النزعات السادية القوية قد ينبغ في الجراحة ولكنه يفشل في الطب. والرجل ذو النزعات الإجرامية المكبوتة قد يصبح محاميًا ممتازًا ولكن الراجح أنه يفشل في إدارة مصرف. فمن أهم الأمور إذن أن يُكتشف "مَنزَع" كل فرد، وقد يكون ذلك بالتحليل إن لم يكن بغيره. وما ندعوه "المنزَع" ليس وراثيًا بل قائم على تطور الغريزة وفقًا لبيئة موطنها الأول؛ فإذا كانت ظروف الطفل الأولى مشجعة لغرائز التملك أو المقاتلة عنده فهذه الغرائز هي التي تمثل منزعه، وهي التي يجب أن تستعمل، والمبدأ القديم الذي يدعونا إلى كبت أية غريزة مجدها قوية النمو

عندنا، وإلى تنمية الغرائز الضعيفة، هذا المبدأ مناقض لمبدأ الطب النفسي الحديث، فمهمتنا هي أن نستعمل موهبتنا وننميها، لا أن نحاول اكتساب مواهب الغير، فإذا كانت "الرقابية" نامية عندنا نتيجة لتجاربنا في الطفولة فيجب أن نتبع مثلنا ونصبح علماء، وإذا كان "عرض الذات الجنسي" هو النامي فيجب أن نصبح ممثلين أو محاضرين أو فنانين، مقرين في الوقت نفسه بالغريزة التي عنها نعبر.

(ج) كل تسام يجب أن يكون ذا قيمة للمجموع: فما من شكل من أشكال التسامي يمكن أن ينتهي إلى إرضاء الفرد مالم يكن مقبولا عند المجموع، لأن الفرد لا يمكن أن يكون سعيدًا إلا وهو عضو في مجموعة يعبر عن تلك الغرائز الاجتماعية التي تأصلت جذورها في طبيعة الإنسان، على الرغم من نموها متأخرة في تاريخ التطور، حتى أنه لا يوجد عذاب أفظع من الحبس الانفرادي ولا عقاب أقسى من الإقصاء الاجتماعي، كما يقول "وليم جيمس".

وهناك ضروب كثيرة من النشاط تبدو مشبعة للفرد، ولكنها على قدر أثرتها وخلوها من كل نفع لحياة المجموع تعجز آخر الأمر عن إرضاء كائن تبلغ فيه الغرائز الاجتماعية قوتها في الإنسان. فقد تشبع امرأة غريزة الأمومة عندها بتربية جرو أليف، ولكن ذلك ليس تساميًا، لأنه ليس بذي قيمة خاصة للمجموع، وإطالة الشعر بين محترفي الكرة أو بين الموسيقيين أو بين زعماء العمال، قد تكون شديدة الإشباع لحب الظهور عند الفرد، ولكنها ليست بذات قيمة كبيرة للمجموع. ومما يشبع اندفاعات السيادة في صبي ما أن يطيح رءوس النباتات بعصاه الجديدة، ولكن هذا ليس بتسام، ومن هذا القبيل أفعال الحكام المستبدين. وكثير من المحدّثين الذين نستمع إليهم يجدون لذة في فنهم، ولكنهم لا يرضون أحدًا غير أنفسهم. والشاب ذو الميول الفنية المترفة، والشابة ذات الميل إلى السيطرة مثلان آخران من هذه النماذج السيكولوجية التي تشبع شهوتها الخاصة على حساب الغير، وهؤلاء لا يمكن أن يصلوا إلى السعادة لأن غرائزهم وضروب نشاطهم لا ترمي إلى غاية إلا إشباع أنفسهم.

(د) ثم قد يسأل سائل: هل في التسامي من الخير والإشباع مثل ما في

الاستعمال الطبيعي للغريزة؟.. لا! ففي الأحوال العادية لا يكون التسامي بغرائز مثل الغريزة الجنسية وغريزة الأمومة مشبعًا كاستعمال الغريزة في الإنسال ورعاية الولد. ويتضح هذا – بوجه خاص – حين نتذكر أننا حين نستعمل الغريزة في طريقها الطبيعي يتبقى عندنا مزيد من الانفعال يمكن التسامي به؛ فقد يستعمل الأزواج غرائزهم الجنسية استعمالا طبيعيًا، ويتسامون بها في القوت نفسه، وليس ثمة دليل على أنهم يتخلفون عن غيرهم في العمل الفني أو في العمل المبدع أو في العمل الاجتماعي. ومع ذلك فالتسامي – وإن يكن أقل الخَيرين – ينقذنا من العصاب ويمنحنا السعادة، وقد يكون ذا قيمة عظيمة للجنس البشري.

وبعد، فلا يغيب عن الذهن أن التسامي الكامل قد يكون خيرًا لبعض الناس وفي بعض الأعمال؛ فالمرأة التي غلب عليها التسلط في طفولتها حتى كبَتَ غريزة الأمومة سوف لا تنجح نجاحًا كبيرًا على أنها أم، وإن حُررت هذه الغريزة فيما بعد بطريق التحليل النفسي. ولعل الأوفق لسعادتها والخير المجموع هو أن تصرف غرائز السيطرة إلى إدارة عمل من الأعمال مثلا، عوضًا عن أن تصرفها إلى إدارة زوج وتسييره وفق مشيئتها.

(هـ) التسامي لا يهدم الغريزة: كثير من النساء لا يطبن نفسًا بالانصراف إلى نوع من التسامي ولا بتعديل غرائزهن، لأنهن ما زلن يأملن في الزواج والتعبير السوي عن غرائزهن؛ فالتسامي يبدو لهن "إحراقًا للجسور" وفضلا لأنفسهن عن الزواج، أو على الأقل تسليمًا بفكرة أنهن لن يتزوجن وهذه فكرة لا مسوغ لها، فالغرائز الجنسية أقوى بكثير من أن يتسامى بها في هذه السهولة، ومهما يكن تساميهن فسوف تُرَدّ غريزتهن السوية إلى وظائفها البدائية سريعًا؛ فالمرأة لا ينقص من فضائلها الزوجية أنها كانت تشتغل، ولا ينال من حنانها الأموي أنها كانت مربية.

الفصل الثاني والعشرون

الدوافع الأثِرة والدوافع الغَيرِيّة

من أكبر التهم التي يرمى بها علم النفس الحديث أنه يرجع كل شيء إلى دوافع وضيعة، وهي تهمة قد تستند إلى سبب، ولكنها مع ذلك تهمة خاطئة. فثمة سيدة كانت حياتها موقوفة على "إنقاذ الفتيات الساقطات"، وكانت تعتقد أنها لا تصدر في ذلك إلا عما تحب أن تسميه أسمى الدوافع، وهو خير بنات جنسها. وقد عرفت عند التحليل أن الاستطلاع الجنسي كان أول ما اجتذبها إلى هذا العمل. والمحامي الذي سنشير إلى حالته فيما بعد، كان يظن أن باعثه على مهنته هو الرغبة في مساعدة المظلومين. ثم وُجد عند التحليل أن الدافع الأصيل هو أهمية الذات. وثمة سيدة أخرى كانت منقطعة لأعمال الخير مشهورة بحب الإيثار، ثم ها هي هذه تكتشف عند التحليل أنها تعودت أن تؤثر على نفسها لأن الإيثار كان أحسن الوسائل لاكتساب المدح والإعجاب، حين يقول الناس عنها: "ما أشد إيثارها!" وإذن فقد كان التوق إلى الإعجاب هو الدافع لإيثارها.

ولم يستنتج الطبيب هذه الدوافع بل اكتشفها المرضى أنفسهم في بحث ماضيهم "بالتداعي الحر"، ولكننا نرجع كل شيء إلى دوافع وضيعة، فماذا نقول في "الغيرية"؟ وهل نحن جميعًا أثرون إلى هذا الحد؟

نحن معترفون بأننا نرد مسلكنا إلى دوافعه الأصيلة، ولكننا ننكر أنها وضيعة. وقبل أن نفهم المسلك عندنا يجب أن نفهم ما نعنيه بكلمة دوافع، فالخلط الذي نشعر به راجع إلى أننا نستعمل هذه الكلمة في معنيين: الدوافع الأولى أو الابتدائية، والدوافع الغائية، فحين نقول مثلا: "كان الدافع إلى الجريمة هو السرقة" نعني أن السرقة كانت هي الغاية المرتقبة التي دفعت المجرم إلى ارتكاب الجريمة، بيد أنه يعادل

ذلك في الصدق أن نقول إن الدافع إلى الجريمة كان الجشع، أو غريزة التملك، وفي هذه الحالة نستعمل كلمة دافع قاصدين إلى معنى الدافع الغريزي أو القوة الغريزية التي بعثته على ارتكاب السرقة؛ فقد كان المال إذن هو الدافع الغائي، والطمع هو الدافع الأولي أو القوة الدافعة التي بعثته إلى الجريمة. وهذان الدافعان متصلان بطبيعة الحال، فقد كانت الغاية، وهي التفكير في الجواهر، هي التي نبهت غرائز التملك فيه، وكانت هذه الغرائز بدورها هي التي جعلته يرغب في الجواهر وحفزته إلى سرقتها؛ فكل غريزة تدفعنا إلى العمل تنبهها غاية معينة تتّجه إليها.

وإذن ففي استطاعتنا أن نقول إن الدافع لرجل ما كان مصلحة بني جنسه، أو خدمة وطنه، أو أداء واجبه، على استعمال كلمة "دافع" بمعنى الدافع الغائي، وفي استطاعتنا أن نقول أيضًا، وبمثل ذلك الصدق، إن دافعه كان حب الظهور أو غريزة التجمع، أو التوق إلى الاستحسان؛ فنحن في الحالة الأولى نقرر الدافع الغائي، وفي الحالة الثانية نقرر الدافع الأولي وقد أدركت هذا الفرق بجلاء تلكم الطفلة التي أنبتها أمها لأنها عضت أنف أخيها، قائلة: "لا بد أن الشيطان هو الذي وضع هذه الفكرة في عقلك"؛ فأجابت الطفلة: "لا! لقد جعلني الشيطان غضبى، ولكن عض أخي كان من تفكيري أنا". فوراء كل فعل من أفعالنا يكمن اندفاع غريزي يجد الإمتاع في التعبير عنه، وعندما يكون هذا الاندفاع مقبولا من الذات، وموجَّهًا نحو غاية مشبعة للذات، يصبح دافعًا. ونجد عنصري المعنى في هذا التعريف: " إن الدافع هو رغبة موجهة نحو غاية تقرها الذات"، ولكلا هذين العاملين دور في كل فعل. ويبالغ بعض الناس في تأكيد الدافع الغائي، ويبالغ غيرهم في تأكيد الدافع الأوليّ أو الغريزيّ.

(ا) يجب أن نعرف الانفعال الغريزي على أنه الدافع إلى أفعالنا: من الناس من يصرون على أن دوافعهم "غَيريَّة محضة" وأنهم لا يصدرون إلا عن "أسمى الدوافع"، وعن حس بالواجب نحو الغير. وهؤلاء الناس يخدعون أنفسهم إذا لم يدركوا أن فعلهم يمنحهم إمتاعًا شخصيًا وإشباعًا لغريزة من الغرائز. فهم لا يعرفون القوة الدافعة الغريزية التي تبعثهم على الفعل، ولعجزهم عن معرفتها يتباهون "بنقاء دوافعهم".

ونحن أميل في الحياة العادية إلى معرفة الدافع الغائي وحده، لأنه من الطبيعي في هذه الحال أن يتجه انتباهنا الشعوري إلى الغاية، فمن الحق أننا نطلب الخير لبني جنسنا، ولكن ما الذي يعطي القوة المحركة لهذه الغاية؟ إن الانفعال الغريزي الذي يستحثنا قليلا ما يُعرف، وهو يكوِّن اللا شعوري، وهذا هو "الدافع اللا شعوري" الذي يذهب الطبيب النفساني أبعد المذاهب في تأكيده.

فمسلكنا يخضع غالبًا لدوافع لا نشعر بها البتة، وهؤلاء الذين يشوقهم أن يتخيلوا أنهم لا يصدرون إلا عن حس بالواجب كثيرًا ما يدهشون إذ يكتشفون أن الدافع الحقيقي لمسلكهم هو إمتاع رغبة خفية؛ فالسياسي – ولا شك – إنما يرغب في خدمة بلاده، ورجل الدين إنما يرغب في الدعوة إلى الحق، والزاهد إنما يرغب في التقشف، والطبيب إنما يريد صحة مرضاه، والباحث إنما يريد فائدة العلم، والعامل الاجتماعي الذي يشتغل بالخدمة في الأحياء الفقيرة إنما يريد الارتفاع بالجماهير، والقديس إنما يريد القداسة. هذه هي الدوافع الشعورية؛ بيد أنه قد يظهر عند التحليل أن الدوافع الأصيلة التي دعتهم إلى الأخذ في هذه السبل كانت: أهمية الذات عند السياسي، وحب الظهور عند رجل الدين، والرواغ من مسئوليات الحياة عند الزاهد، والسمعة الطيبة عند الطبيب، والاستطلاع عند العالم، وتنزيه الذات عند القديس، ثم عند ذلك العامل الاجتماعي تلك الحذلقة الاجتماعية التي تدعوه إلى الاجتماع بأناس دونه منزلة. هذه هي الدوافع اللا شعورية التي وجَّهتهم في هذه السبل بادئ ذي بدء.

وكلما حللنا دوافعنا السامية اكتشفنا غريزة عند منبعها؛ فحياتنا تخضع لغرائز كحب الظهور والرغبة الجنسية والطمع، بل إن تقوانا قد تكون راجعة إلى الخوف، ولكن لم لا يكون ذلك؟ [1] لماذا لا يثابرون على إرضاء هذه هذه الغرائز باستخدامها

[1] لاحظ أحد المرضى – وكانت ملاحظة ذكية – أن القسم الأول من العلاج ينحصر في هذا السؤال : "ولماذا؟" (لاكتشاف الدافع اللا شعوري) وأن القسم الثاني من العلاج ينحصر في هذا السؤال: "لم لا؟" . [المؤلف]

لهذه الغايات الكريمة؟

فكثيرًا ما يشعر الرجل بإذلال لأوهامه الكبيرة عن نفسه، حين يتبين عند التحليل أن ما كان يظنه "غيريّة" منه إنما كان رغبة في أن يكون موضوع الاستحسان أو شعورًا بأهمية الذات أو حبًا للظهور. وقد قالت تلكم السيدة التي كانت تعمل في الإنقاذ الاجتماعي عندما اكتشفت أن دافعها اللا شعوري كان إشباع استطلاعها الجنسي، في حين كان دافعها الشعوري مساعدة من سقطن من بنات جنسها: "إذن يجب أن أترك هذا العمل، لقد رأيت الآن أني كنت أصدر عن دوافع وضيعة".

ولكن لماذا لا يقبل الإنسان غريزته إذا كانت لديه غريزة عظيمة النمو، ولماذا لا يستعملها؟ إنه إن فعل سيزداد إتقانًا لعمله، ولكنه سيتحرر من "تنزيه الذات" وَليكن أننا نصدر عن دوافع حب الظهور والجنس وأهمية الذات فإن الغرائز ليست "وضيعة"، بل الغرائز تشرف باستعمالاتها.

وإذا أصبح أحد من الناس واعظًا ليرضي غريزة حب الظهور بادئ بدء فلماذا يترك عمله عندما يكتشف ذلك؟ وإذا كانت غريزة حب الظهور عنده قوية، فهل ثمة طريقة أفضل لاستعمالها من أن يجلوا الحقائق العظيمة، والمبادئ الخلقية القوية؟ وإذا كان يستطيع أن يستعمل غريزة حب الظهور في مثل هذا العمل فلماذا لا يعترف بها ولا يستمتع باستعمالها؟ إن الاعتراف بمثل هذه الدوافع يجلب السعادة ويزيد القوة [١]

وإذا نما الاستطلاع الجنسي عند فتاة ما نتيجة لتجارب الطفولة، فلماذا لا

[١] من الحقائق الغريبة أنني على الرغم من أني حللت عددًا كبيرًا من رجال الدين الذين تقوم عندهم غرائز حب الظهور أو أهمية الذات أو تنزيه الذات أحيانًا بدور كبير، فإن أحدًا منهم لم ير، آخر الأمر، ضرورة لأن يترك عمله، بل إنهم عادوا إليه بحياة أقوى وأكثر امتلاء ليستمتعوا بهذه الغريزة في خدمة عملهم؛ فالواعظ أو المحاضر الذي يعوزه حب الظهور هو الواعظ أو المحاضر الممل. ولا بد من شئ غير قليل من هذه الغريزة لتصبح بعض الحقائق اللاهوتية حقائق شائقة. ومن الناس من يبالغون في إظهار احتقارهم للخطيب الذي يقصد إلى "التأثير"، ولكن أي غرض آخر يمكن أن يتوخاه الخطيب؟ إن الخطابة هي الكلام المؤثر. [المؤلف]

تعترف به ولا تستعمله؟ وأي طريقة لاستعماله أفضل من صرف هذه الرغبات نحو أعمال الإنقاذ؟ إنها بمعرفة هذه الرغبات لا تتمكن من الهيمنة عليها فحسب، بل تزداد عطفًا على أولئك اللاتي تريد مساعدتهن، وتكون بذلك أقدر على مساعدتهن فنحن لا نؤاخذ فتاة بأنها ترضي غرائز الأمومة بالتمريض، ولا ينبغي أن نستقبح إشباعها لغرائزها الجنسية في عمل من هذا النوع، بشرط أن تكون غريزتها موجهة دائمًا توجيهًا شعوريًا نحو عملها ونحو خير أولئك الذين تعمل من أجلهم، أي نحو الدافع الغائي لا مجرد إمتاع رغباتها.

(ب) يجب أن نعرف الدافع الغائي لأفعالنا، ولكن من الخطأ أن نغالي في الناحية الأخرى فنبالغ في تأكيد دافعنا الأولي أو الغريزي؛ فكما يجب أن نعرف الدوافع الغريزية التي تمنح مناشطنا قوة وعملنا سرورًا، يجب أيضًا أن نعرف الغرض الغائي الذي يتحرك نحوه اندفاعنا الغريزي. ومن العادات القبيحة عند أنصار علم النفس الحديث أنهم يقولون: "إنه حب الظهور فحسب، إنه الاستطلاع الجنسي فحسب: إنها الرغبة في المديح فحسب". ولا يعرفون أن هذه الانفعالات لولا إثارتها نحو غاية بعينها لبقيت راكدة.

فالعامل الحاسم في إثارة أي غريزة هو الغاية:فليس من الحق أن يقال أن الدافع للسيدة المشتغلة بإنقاذ بنات جنسها كان هو الاستطلاع الجنسي "فحسب" فإن للرغبة في إنقاذ الغير مكانًا في الحكم على صفة فعلها كمكان الاستطلاع الجنسي على الأقل. إذ لولا تلك الرغبة لما سار استطلاعها الجنسي في هذه الوجهة، ولكان من الجائز أن يتطور إلى "رقابية" أو إلى شكل آخر من أشكال الانحراف الجنسي. وإذن فقد كان الدافع الغائي هو العامل الحاسم في تحديد مسلكها.

وقد يكون من الحق أيضًا أن يقال إن الغريزة الأبوية هي التي دفعت "وِلبرُفورس" إلى تحرير العبيد. ولكن الدافع لم يكن كذلك فحسب، فقد كان أيسر عليه أن يشبع هذه الغريزة بتربية الفيران الأليفة، ولكن هذه الكائنات – فيما نعلم – لم تُثر شفقته، بينما أثارها التفكير في العبيد؛ وإذن فقد كان الدافع الأولي لمسلكه هو الغريزة

الأبوية، وكان الدافع الغائي هو تحرير العبيد، وكان هذا الدافع الأخير هو العامل الحاسم.

وقد يقتل رجل رجلا آخر لأحد شيئين: أن يستولي على ممتلكاته أو أن ينقذ فتاة من الاعتداء على عرضها بالإكراه. ورب رجل تتحرك غرائزه للأمر الأول ولكنه يتأثر بالأمر الثاني، ورب رجل يرتكب الجريمة الثانية ولكنه يستفظع الأولى. فتَنَبُّه غريزة المقاتلة والغضب يتوقف في هاتين الحالتين على الدافع الغائي. والمرجع كله في الحكم على دوافعنا هو نوع الغاية التي تنبه غرائزنا.

ومن ألزم الأمور أن يعرف العاملان كلاهما، لأنه لا يوجد فعل كامل لا يتمثل فيه هذان العاملان على أتم وجه. فقوة الفعل تتوقف على الانفعال الغريزي، وصفة الفعل تتوقف على الغاية، فمن الأول القوة، ومن الثانية التوجيه. ولا نجاة لنا من تنزيه الذات إلا بمعرفة الرغبات الغريزية التي تكمن خلف كل فعل، ولا نجاة لنا من الفوضى الخلقية إلا بمعرفة الغاية الصائبة التي ينبغي أن توجه إليها غرائزنا جميعًا.

الغاية لا تحدد "أن نفعل أو لا نفعل"، بل إن الغاية تحدد "صفة" الفعل، وكونه أثرًا أو غيريًا. إذا كان من الصواب أن نجد مسرة في التعبير عن غرائزنا، فأين تجئ الغيرية؟ وهل كل أفعالنا أَثِرة؟ وما الذي نعنيه بالأَثَرة والغيرية؟

معنى الغيرية أننا نجد مسرتنا في عمل أشياء من أجل الغير، فنحن نقول إن المحامي يجب أن يعرف أهمية الذات عنده، وأن يجد مسرة في التعبير عنها، أأثرة هذه أم غيرية؟ إن هذا يتوقف على الدافع الغائي الذي توجَّه نحوه غريزته، فما دام يستخدم قوته الخطابية في الدفاع عن موكله فهو يفعل فعلا غيريًا، مهما كان السرور الذي يشتقه من هذا الفعل، بل إنه على قدر سروره يكون إحسانه لعمله. ولكن لنفرض أنه سنحت له فرصة للظهور بملاحظة ذكية أو ردّ بارع سريع يجلب له التصفيق ولكنه قد يسئ إلى قضية موكله، فالانسياق وراء إمتاع الذات في هذه الحالة يكون فعلا أثرًا. وهو في كلتا الحالتين يجد لذة، ولكن اللذة تتمثل في الحالة الأولى في

خير شخص آخر، ولذا فهي غيرية، أما في الحالة الثانية فهي موجهة نحو صاحبها نفسه، ومن ثم فهي أثرة؛ أي أنه ما دام الانفعال الملذ موجهًا نحو خدمة الغير فهو غيري، فإذا أصبح إمتاع الغريزة هو نفسه الدافع الغائي والقوة الدافعة على السواء أصبح أثرًا.

ويجب تأكيد هذه النقطة؛ فلا يكفي ليكون الفعل إيثاريًا وغيريًا أن يكون لخير الغير، بل يجب أن يكون موجهًا توجيهًا شعوريًا نحو خدمة الغير، ومن هنا يجب أن نميز بين الغيرية وبين مبدأ "المصلحة الذاتية المستنيرة" التي اتخذها الكثيرون نبراسًا لحياتهم؛ فهم يقولون: "إن خير طريقة أخدم بها مصلحتي هي أن أكون قويم الأخلاق أو محسنًا إلى الغير". ويُفهم من ذلك أنه متى أصبح الإحسان غير مُعِين على مصلحتنا الذاتية كنا أحرارا في تركه؛ فمن الحق أن الإحسان يجلب السعادة، ولكن المصلحة الذاتية المستنيرة تسئ إلى غرضها إذ توجِّه اهتمامها نحو نفسها؛ لأننا لا نكاد نجعل لذاتنا الخاصة هي الدافع الغائي، فلا نفعل ما نفعله من أجل الغير إلا لنحصل على اللذة لأنفسنا — لا نكاد نفعل ذلك حتى تزول اللذة كما تزول حين نحاول أن نستمتع بالموسيقى بالانتباه إلى مشاعر السرور فينا. فالفعل الغيريّ يجب أن يكون موجَّهًا نحو سعادة الغير، وبغير ذلك لا نجد سعادتنا نحن.

وكثير من المَناشِط التي تبدو أثِرَة، من حيث أنها مُلِذّة إلى الدرجة القصوى، يجب أن ينظر إليها على أنها غيرية؛ فمعرفة السيدة التي تمارس الإنقاذ الاجتماعي للسرور الذي تبلوه بإشباع استطلاعها الجنسي لا يجعل عملها أقل غيرية؛ إنما يجعله أكثر فاعليّة. وإذا كان عندي شغف شاذ بالإعجاب نتيجة لتجارب الطفولة فيحسن بي أن أُمتِعه بمناشط نافعة للغير. فتكون اللذة ويكون الخير لهم ولنفسي. وإذا كان لديّ شعور بأهمية الذات فخليق بي أن أستعمله للإجادة في مهنتي أو لتأسيس عملي. والتذاذ الرجل بكونه محاسبًا أو سبّاكًا ناجحًا هو التذاذ غيريّ ما دام موجهًا إلى خير الغير.

وعلى العكس من ذلك قد يُحسَب كثير من المناشط غيريًا وهو في الحقيقة أثِرٌ محض.

فمن الصواب مثلا أن نكون على استعداد لاحتمال العذاب من أجل عقيدتنا، وأن نجد في هذا العذاب سرورًا، ولكننا إذا تعمدنا أن نضع أنفسنا في مواقف نتلقى فيها الإهانات لنتلذ بالإشفاق على الذات أو بتمثيل أدوار الشهداء، فسوف يكون فعلنا أَثَرة وإسرافًا في إمتاع الذات بلا نفع للغير، ولو قدمنا أجسامنا للإحراق. وبعض الغرائز نفسها قد تصبح أثِرة إذا أسيئ توجيهها، وتحضرني حالة رجل مَرَّضته أخته عندما نقه من مرض خطير، فلم تزل به حتى أقعدته بفرط عنايتها، لكي تمتع غرائز الأمومة عندها. وكثير من الأمهات يذهبن في إمتاع غرائز الأمومة إلى حد الولاء المطلق لأبنائهن، حتى أن هؤلاء الأبناء لا تنمو شخصياتهم أبدًا، بل يظل تطورهم موقوفًا مستعصيًا.

وقد تكون الشفقة ضربًا من إمتاع الذات، وقد تكون الطيبة نوعًا من الغرور، وقد يكون نسيان الإساءة راجعًا إلى ضعف في الخلق لا يطيق عداوة أحد، وقد يصدر عن احتقار مترفع، على حين أن المقاتلة والسيطرة والجنس والخوف هذه كلها قد تصدر عنها أسمى أشكال الغيرية بتوجيهها نحو غايات نبيلة.

وليس معنى الغيرية أننا نفعل من أجل الغير أمورًا ثقيلة على أنفسنا، بل الغيرية هي أن نجد السرور فيما نفعله من أجل الغير، وتحديد أن نشاطنا أثِر أو غيريّ لا يتوقف على كون التعبير عنه مُلِذا أو غير مُلذ، بل يتوقف على الغاية التي يوجَّه إليها؛ فإذا كان ما نفعله موجَّهًا توجيهًا شعوريًا نحو سعادة الغير فهو غيريّ، وإذا كانت الغريزة موجَّهة نحو إمتاع الذات فحسب فهي أثِرَة. ولهذا تُتقبَّل الغيرية على أنها قانون أسمى من الأثَرة، ويشجعها القطيع لأنها تخدم غايات اجتماعية بقدر ما تمنح الفرد مسرة.

الفصل الثالث والعشرون

نتائج

اعرف نفسَك، تَقَبّل نفسَك، كُن على سَجيتك

هناك ثلاثة مبادئ للصحة النفسية: اعرِف نفسك، تَقَبَّل نفسَك، كُن على سَجِيتك[1].

اعرف نفسك

الغرض من كل "امتحان للذات" هو أن يعرف المرء نفسه، على أن وصية الحكيم اليوناني لم تقترب من التحقيق – مجرد اقتراب – إلا في العصر الحديث، فأكثر الناس يظنون أنهم يعرفون أنفسهم، وفي أثناء التحليل يكتشفون عادة أن ما كانوا يحسبونه أنفسهم هو أقرب إلى ما يحبون أن يظنوا عليه منه إلى ما هم عليه في الحقيقة. وعندما نتذكر أن ما نحب أن يُظن بنا هو – بلا مراء – ما ليس فينا، لا ندهش لأن أشخاصنا هي غالبًا على عكس ما نظنها. وقد أشبعنا هذه الفكرة توضيحًا في الصفحات السابقة من هذا الكتاب..

إن رؤية أنفسنا كما هي في الحقيقة والواقع – حادث عظيم الخطر – وهو يحدث أحياناً بتقديم مثل أعلى جديد نقيس إليه أنفسنا، كما هي الحال في الدين. ويمكن أن يحدث بالتحليل أيضًا؛ فغرض التحليل كله هو اكتشاف الشخص في مجموعه، وإطلاع المرء على دخيلة نفسه، وهذا يكون دائمًا مفاجأة، وربما يكون صدمة.

تَقبّل نفسَك

من أصعب الأمور في الحياة – بعد أن يعرف المرء نفسه – أن يتقبل نفسه.

---

[1] "كن على سجيتك" أو "كن نفسك" ترجمة للتعبير الإنجليزي " **Be The self** " [المترجم]

والفرق بعيد كل البعد بين أن يسلم المرء بنفسه وبين أن يتقبل نفسه، ففي "تسليم" المرء بشيء من الأشياء – عادة – إيماء إلى أنه لا "يتقبله"، وقد "نسلّم" بأننا خرجنا من طورنا، أو بأننا كنا مغرورين أو كنا بخلاء، أو بأن أذهاننا كانت منحصرة في "أفكار شر"، ولكننا نفصِل أنفسنا عن ذلك كله بمجرد التسليم به. "أما قبوله" فهو أن نجعله جزءًا من أنفسنا. يجب أن نتقبل أنفسنا على أننا نزاعون إلى المقاتلة مغرورون شهوانيون. وإذا أردنا أن نكسب الانفعالات الغريزية إلى صفنا فيجب أن نستعد لمصادقة طاغوت الضلالة هذا؛ فالرجل الذي يشعر بخنوثته ويحاول أن يخفيها بمظهر الرجولة لا يجوز أن يسلم بخنوثته فحسب – وهذا بغيض إليه – بل يجب أن يتقبلها وأن يسمح لها بمجال أوسع وسيجد عندئذ أن ما فيه من صفات الخنوثة – كصفة البداهة العاطفية مثلا – هي قوته الحقيقية. والرجل المغرور لا يجوز أن يكبت غروره بل يجب أن يتقبله وأن يظفر بتصفيق الناس لأعماله المجيدة. والرجل الذي يظل منحصرًا في أفكار شهوانية لا يصح أن يتقبل هذه الأفكار على أنها أفكار فحسب، بل يجب أن يكتشف منافذ جديدة لحياته الانفعالية التي تتوق إلى التعبير.

وكثيرًا ما يعترض بأننا إذا تقبلنا أنفسنا على ما هي عليه انهدمت كل مجاهدة أخلاقية. ونجيب بأنه على العكس لا يمكن أن يوجد تقدم أخلاقي إلا إذا تقبلنا أنفسنا؛ فإباؤنا أن نتقبل أنفسنا ليس بنزاهة، إنما هو تنزيه للذات.

والصعوبة الحقيقية في قبول أنفسنا على ما هي عليه هي أن ذلك يشككنا في توهماتنا الضخمة عن أنفسنا. والتحليل البسيط ينفي توهماتنا عن أنفسنا ويجعلنا نتقبل هذه الحقيقة، وهي أننا في أغلب الأمر عاديون إلى درجة غير عادية، وهي حقيقة متى قبلنا شعرنا بالراحة، وليس هذا فحسب، بل إنها تصبح حافزًا قويًا إلى التقدم الخلقي.

كن على سَجيَّتك

إن الاندفاع الذي يجعلنا نهتم برأي الغير فينا اندفاع صائب، ولكن المطابقة بين أنفسنا وبين رأي الغير فينا هي ضرب من التمثيل، ومحاولتنا أن نصبح شخصًا

آخر غير أنفسنا معناها فقدان خلقنا

ولكل منا ذوات كثيرة، من أهمها تلك الذات التي نَعرِضها، تلك الذات التي يبدو أننا هي، وهذه الذات هي شخصيتنا المنتَحَلَة، أي القناع أو الشخصية التي ندعيها والتي نريد أن يعرفها الغير. وهذه الذات أو هذه الشخصية تتنافر عادة مع سيكولوجيتنا السائدة أو ما نصطلح على تسميته الذات الحقيقية، وقد تكون على طرف النقيض منها. فقد يبلغ الأمر "بالشخصية المدَّعَاة" و"النفس" حد القطيعة التامة؛ فإحداهما تؤكد المسلك الظاهر والأخرى تؤكد الباطن، وكلنا يعلم أننا كثيرًا ما "نسلُك على غير ما "نشعُر"؛ فراكب الصعب ربما كان عاطفيًا مسرفًا مصابًا بعقدة الألم، والتوق الطبيعي المتأصل لأن نمثل ونظهر على غير ما نحن عليه يجعلنا نحب أن نلبس لبوس الآخرين ونتخيل أننا هم.

وقد كان نابليون يفخر بأنه موسيقي أكثر مما كان يفخر بانتصاراته، وكان القيصر يخال نفسه مثّالا، وإننا لنرى ثري الحرب يلبس لبوس الوجيه الريفي، والحلّاق يصطنع مظهر "الفنان الرسام" وصاحب الدكان يصبح "صاحب توكيل"، والمدرس الجامعي يحسب نفسه رجل مجتمعات، واللص يحب أن يُظن به أنه امرؤ كريم. ولا حاجة إلى تحطيم هذه الأوهام اللذيذة ما دمنا نعرف أنها أوهام، ولكننا حين نطابق بين أنفسنا وبين هذه التوهمات نسئ إلى ذواتنا الحقيقية.

وقد قيل إن اللغة إنما اخترعت لإخفاء الفكر، وكذلك يبدو مسلكنا في أكثر الأمر وكأنما أريد به إخفاء خلقنا الحقيقي. فالشخصية المنتحلة هي القناع الذي نرتديه أمام رفاقنا. والرداء الرسمي هو أكثر هذه الأقنعة شيوعًا، وبه يصبح كثير من الضعفاء رجالا ذوي خطر؛ فصوت القس، وأسلوب الطبيب، وتَعالم المحامي، واللباقة الظاهرة في حديث العاملة،كلها علامات ضعف أريد بها أن تستر فقر الذات الحقيقية.

ولكن الرجل لا يكاد يترك نفسه ويصطنع الشخص المدَّعَي حتى يفقد قوته؛ فكلما حاولنا أن نكون غير ما نحن أخزينا طبيعتنا، ومن أعظم أفعال الرجل جسارة

أن يكون هو نفسه؛ فإذا في ذلك تواضعًا، ولكن فيه سموا، على حين أن التصنع مذلة وضعة. ولأن يسمي المرء نفسه كناسًا خير من أن يسمي نفسه "مندوب إدارة النظافة"، ولأن تذرف الدمع حين تشاهد رواية مؤثرة خير من أن تشمخ بأنفك، ولأن تعترف بحبك لأن تكون في حشد خير من أن تدعي أنك ذاهب "لتدرس الشعب".

ومن عجب أن الناس يحترمون أولئك الذين يبلغون في الأمانة والجرأة حدًا يسمح لهم بأن يكونوا هم أنفسهم، ولكنهم لا يبدون ميلا إلى الاقتداء بهم. على أنه ليس في الحياة شيء أروح من أن نتقبل أنفسنا. ويستشهد "وليم جيمس" في بعض ما كتب بقول تلك السيدة التي قالت إن أسعد أيام حياتها هو يوم أن كفت عن محاولة أن تكون جميلة؛ فالسعي لبلوغ المستحيل جهد شاق للكثيرين، وقليل منا من يقنعون بأن يكونوا هم أنفسهم، ولكننا حين نحاول أن نكون شخصًا آخر ننتهي بألا نكون هذا ولا ذاك. فما من أحد يستطيع أن يكون غير نفسه. ومحاولة أن نكون ما لن نكونه أبدا مخاطرة لا رجاء فيها، بل عاقبتها فقدان الفردية.

إن اكتشاف ذواتنا الحقيقية، وقبول الدوافع التي توجه أفعالنا، يضعان تحت أيدينا موارد نستطيع أن نبني منها خُلقًا هو خلقنا الحقيقي — فردية صغناها نحن من مادة الحياة التي أتيحت لنا.

لكن الرضى بأن نكون على سَجَايانا ليس معناه أن نقنع بأنفسنا لأننا لا نستطيع أن "نكون على سَجَايانا" بأكمل ما في هذه العبارة من معنى إلا بأن نتحقق تحققًا تامًا، فلسنا هذه الذات التي نحن إياها فحسب، بل نحن تلك الذات التي يمكن أن نكونها أيضًا.

ولتحقق أيضًا الذات معنى مزدوج، فمعناه أن نعرف وندرك ماذا نكون ومعناه أيضًا تحقق الذات الكاملة المليئة أو الوصول إليها، تلكم الذات التي يتمثل غرضنا — كما يتمثل غرض كل كائن حي — في بلوغها بالسعي إلى مثل أعلى عظيم.

اعرِف نَفسَك؛ تَقَبَّل نفسك؛ كُن على سَجِيتِك

ثبت مصطلحات [1]

حرف الألف

آثم	Wrong-doer.
الإباحية	Libertinism.
إباحية جنسية	Sexual licence.
اتجاه – استعداد	Disposition.
اتجاه الميل – منزع	Bent.
الاتصال الجنسي المطلق	Promiscuity
أثرة	Selfishness; egoism.
أحادي الزوج	Monogamous.
الأحادية الزوجية	Monogamy.
احترام الذات	Self-respect,
إحساس	Sensation.
إحساس (حاسة)	Sense
الإحساس بالذنب	Sense of guilt.
أحلام اليقظة	Day-dreams.
اختلالات – اعتلالات	Disorders.

[1] رأينا أن نلحق بهذه الترجمة ثبتًا – على النظام العربي – لمعاني المصطلحات والكلمات اللغوية البارزة التي استعملها المؤلف في الكتاب ليرجع إليها من يشاء من القراء. وقد كان لتوجيهات أستاذنا الدكتور عبد العزيز القوصي أكبر الأثر في هذا العمل وقد اعتمدنا – اعتمادًا كبيرًا – في ترجمة المصطلحات السيكولوجية على معجم المصطلحات الملحق بكتاب أسس الصحة النفسية للدكتور عبد العزيز القوصي، كما اعتمدنا أيضًا على معجم المصطلحات الملحق بكتاب مبادئ علم النفس العام للدكتور يوسف مراد. [المترجم]

Psychogenic disorders.	اختلالات ذات أصل نفسي
Functional nervous disorders.	اختلالات عصبية وظيفية
morals.	أخلاقي
Ethical.	أخلاقي (نسبة إلى علم الأخلاق)
Realization.	إدراك – تحقق – تحقيق
Will	الإرادة
Self-depreciation.	استصغار الذات – انتقاص الذات
Masturbation.	استمناء (جلد عميرة)
Recklessness.	استهتار
Projection.	الإسقاط
Satisfaction.	إشباع
Origin.	أصل – منشأ
disturbance.	اضطراب
The Liberation of a complex..	إطلاق العقدة – تحرير العقدة
Reassoctiation.	إعادة الوصل
Self-regard.	اعتبار الذات
Sublimation.	الإعلاء – التسامي
Distortion.	اعوجاج
Self-esteem.	إكبار الذات
Comletion.	اكتمال – كمال
Marial fidelity.	الأمانة الزوجية
Gratification.	إمتاع
Nervous duseases.	أمراض عصبية
ego.	الأنا

Ultimate ego.	الأنا البعيدة .
Profound ego..	الأنا العميقة
Egotism.	الأنانية
Obsession.	انحصار – حصار
Perversion.	انحراف
impulse.	اندفاع
Repriduction.	إنسال تكاثر
Emotional outburst.	انفجار انفعالي
Emotion.	انفعال
Self-denial.	إنكار الذات
Neurasthenia.	إنهاك عصبي (نوراسثنيا، نورستانيا)
Psychasthenia.	إنهاك نفسي (سيكاسثنيا)
Breakdown.	انهيار
Interest.	اهتمام – ميل
Primary.	أولي
Fancies.	أوهام
Unselfishness; Altruism.	إيثار
Positive.	إيجابي
Suggestion.	إيحاء
Auto-suggestion.	إيحاء ذاتي

حرف الباء

Impetus.Incentive;	باعث – حافز
Avarice.	بخل – شح
Primitive.	بدائي

Intuition.	بداهة
(to) experience.	بلا (يبلو)
Phlegmatic (temperament)	بلغمي (المزاج)
Enviroment.	بيئة

حرف التاء

Intluence.	تأثير – مؤثر
Fixation.	تثبيت
Snobbery.	تحذلق
Punctilious regard; conscien	تحرج
tious regard.	تحرير العقدة – إطلاق العقدة
Self-realization.	تحقيق الذات
Sexual indulgence.	التحلل الجنسي (الانطلاق في الأمور الجنسية)
(Psycho) analysis.	التحليل (النفسي)
Direct reductive analysis.	التحليل البسيط المباشر
Religious conversion.	التحول الديني
Transference.	التحويل
Free association.	الترابط الحر
Synthesis.	تركيب
Ascetism.	التزهد – الزهد
Sublimation.	الإعلاء – التسامي
Masterfulness.	التسلط – السيادة
Scepticism.	التشكك (مذهب الشك)
Craving.	التشهي – التوق – السعي
Antagonism.	تصارع

Development.	تطور – تطوير – نمو
Arrested Development.	تطور متوقف
Sympathy.	تعاطف
Self-experessionism.	التعبير عن الذات
Polygamy.	التعدد الزوجي
Attachment.	تعلق
Compensation.	التعويض
Abreaction.	التفريغ
Disintegration.	تفكك – تفكيك
Acceptance.	تقبل – قبول
Traditions; customs.	التقاليد
Disgust.	تقزز
Identification.	تقمص
Reproduction.	تكاثر – إنسال
Integrity.	تكامل
Adaptation.	تلاؤم – ملاءمة – توطئة
Objectifification.	تموضع
Cohesion.	تماسك
Metamorphosis; transmigration.	التناسخ
Self-righteousness.	تنزيه الذات
Organization.	تنظيم – منظمة
Hypnosis.	تنويم مغناطيسي
Aggressiveness.	تهجم – عدوان
Harmony.	توافق – تناغم

Modesty.	تواضع
Adaptation.	توطئة – ملاءمة – تلاؤم
Craving.	توق – سعي – تشه
Self-congratulation.	توقير الذات
Phantasy.	توهم

حرف الثاء

Confidence.	ثقة

حرف الجيم

Idiosyncrasy.	جبلة
Nightmare.	جثام – كابوس
Greed.	جشع
Physical.	جسمي – جسماني
Sex; sexuality.	الجنسية
Heterosexuality.	الجنسية الغيرية
Homosexuality.	الجنسية المثلية
Insanity; madness.	جنون
Kleptomania..	جنون السرقة
Doubting mania..	جنون الشك

حرف الحاء

Sense.	حاسة – إحساس
Sense of honour.	حاسة الكرامة – الإحساس بالكرامة
Sense of duty.	حاسة الواجب – الإحساس بالواجب

Incentive; impetus.	حافز – باعث
Morbid state.	حالة مرضية
Sadism.	حب التعذيب – السادية
Self-love.	حب الذات
Self-assertion.	حب السيطرة
Self-display.	حب الظهور
Psychological determinism.	الحتمية النفسية
Freedom of choice.	حرية الاختيار
Sensitive.	حساس
Self-consciousness.	حساسية الذات – الوعي بالذات – الشعور بالذات
Self-preservation.	حفظ الذات – المحافظة على الذات
Judgement or judgment.	حكم
The release of a complex.	حل العقدة – فك العقدة
ompromise.	حل وسط

حرف الخاء

Myth.	خرافة
Servility.	خسة
Characteristics.	خصائص – صفات
Submission.	خضوع
Right and wrong.	الخطأ والصواب – الخير والشر
Aberration.	خطأ غير مقصود
Sin.	خطيئة – ذنب
Original sin.	الخطيئة الأصلية
Licentiousness.	خلاعة

Character.	خلق
Moral.	خلقي
Morality.	خلقية
Sexual trauma.	خلل جنسي
(Roué)	خليع
Effeminacy	خنوثة .
Despondency	خور .
Fear	خوف .
Phobia	خوف مرضي .
Pantophobia	الخوف المطلق .
Claustrophobia	الخوف من الأماكن المغلقة .
Agoraphobia	الخوف من الخلاء ..
Right and wrong	الخير والشر– الخطأ والصواب .
Goodness	الخيرية

حرف الدال

Motive.	دافع
Primary or initial motive.	الدافع الأولي
End Motive.	الدافع الغائي
Self-condemnation.	دينونة الذات

حرف الذال

The self.	الذات
Moral self.	الذات الخلقية
The accepted self.	الذات المعتمدة (المقبولة)
The Organized self.	الذات المنتظمة

ذاتي.	**Intrinsic**
ذاتي داخلي	**Inherent**
ذنب – خطيئة	**Sin**
الذهان	**Psychosis**
ذهن – عقل	**Mind.**
ذهني – عقلي	**Mental.**

حرب الراء

الرثاء للذات	**Self-pity.**
رجع – رد فعل	**Reaction.**
رحابة الصدر	**Tolerant spirit.**
رغبة	**Wish; desire.**
الرقابية	**Observationism**
الرقيب	**Censor**
الرمزية الفتيشية	**Fetishism.**
رواقي	**Stoic; stoical**
الرواقية	**Stoicism.**
روح	**Spirit**

حرف الزاي

زاهد – متزهد	**Ascetic.**
الزهد – التزهد	**Ascetism.**

حرف السين

السادية – حب التعذيب	**Sadism.**

Pre-disposing cause.	السبب الموجه – السبب الممهد
Joy.	سرور
Happiness	سعادة .
Faililngs.	سقطات
Control.	سلطان – هيمنة
Behaviour.	سلوك (للحيوان)
Traits of character.	سمات خلقية – صفات خلقية
Bad temper.	سوء البطع سوء الطبع الجامح
Uncontrollable temper.	
Neurotic indigestion.	سوء هضم عصبي
Normal.	سوي
Masterfulness.	السيادة – التسلط
Psychasthenia.	السيكاستنيا – الإنهاك النفسي
	حرف الشين
Avarice.	شح – بخل
Dual personality.	الشخصية الثنائية
Persona.	الشخصية المنتحلة – الشخصية المدعاة – الشخصية المقنعة
Abnormality.	شذوذ
Evil.	الشر
Self-consciousnrss.	الشعور بالذات – الوعي بالذات – حساسية الذات
Cure; healing.	الشفاء
Unhappiness.	شقاء
Scepticism.	الشكية – مذهب الشك
Paralysis.	

Passion.	شلل
	شهوة – هوى

حرف الصاد

Affective tone.	صبغة وجدانية – لون وجداني
Shell-shocks.	صدمات الحروب
Conflict.	راع
Microcephaly.	صغر الرأس الشاذ
Characteristices.	صفات – خصائص
Traits of character.	صفات خلقية – سمات خلقية
Efficency.	صلاحية – كفاية
Conceit.	صلف
Impressions.	صور ذهنية

حرف الضاد

Self-control.	ضبط النفس – الهيمنة على الذات
Mentally deficient.	ضعيف العقل
Meanness	ضعة.
Unrighteousness	ضلالة.
Conscience	ضمير .

حرف الطاء

Libdo.	الطاقة الانفعالية – الطاقة الجنسية (عند فرويد) .
Psychotherapy.	الطب النفسي
Vicious temper.	طبع مزدول
	طمع – طموح

Ambition.	طهر
Purity.	طور
Phase.	

حرف العين

Habit.	عادة
Persistent habits.	عادات ثابتة
Sentiment.	عاطفة
Self-abuse.	العبث بالذات
Cretinism.	عته
Indifference.	عدم المبالاة
Aggressiveness.	عدوان – تهجم
Debauchery.	عربدة
Symptom.	عرض مرضي
Exhibitionism.	عرض الذات الجنسي
Moral code.	العرف الخلقي
Auto-erotism.	عشق الذات
Polyerotism.	العشق المتعدد .
Psychoneurosis.	عصاب نفسي
Nervousness.	العصبية
Infallibility.	عصمة
Organic.	عضوي
Complex.	عقدة
Conscious mind.	العقل الواعي
	علم الأخلاق

Ethics.	علم الأمراض النفسية
Psychopathology.	عملية عقلية
Mental process.	عملية نفسية – عملية سيكولوجية
Psychological process.	عناد
Self –will.	العنصر الموحد
The unifying principle.	

حرف الغين

End.	غاية
Thyroid gland.	الغدة الدرقية
Endocrine glands.	الغدد الصماء
Pituitary gland.	الغدة النخامية
Purpose.	غرض
Vanity.	غرور
Creative instinct (S.)	غريزة الإبداع (ج= الغرائز المبدعة)
Curiosity.	غريزة الاستطلاع
Maternal instinct.	غريزة الأمومة
Gregarious instinct.	غريزة التجمع
Acquisitive instinct.	غريزة التملك
Sex instinct.	الغريزة الجنسية
Instinct of self-display.	غريزة حب الظهور
Instinct of submission.	غريزة الخضوع
Instinct of fear-flight.	غريزة الخوف والهرب
Instinct of self-assertion.	غريزة السيطرة
Instinct of ambition.	

	غريزة الطمع
Herd instinct.	غريزة القطيع
Social instinct.	الغريزة الاجتماعية
Pugnacity instinct.	غريزة المقاتلة
Paternal instinct.	غريزة الوالدية
Temptation.	الغواية
Altruism.	الغيرية

حرف الفاء

Surplus energy.	فائض الطاقة
Vacuum.	فراغ
Individual.	فرد
Individuality; individualism.	فردية
Dissociation.	الفصل
Fixed idea.	الفكرة المتسلطة
The release of a complex.	فك العقدة – حل العقدة

حرف القاف

Law.	قانون
Law of marital fidelity.	قانون الأمانة الزوجية
Law of sympathy.	قانون العطف
Acceptance.	قبول – تقبل
Holiness.	قداسة
Omnipotence.	القدرة المطلقة
Physical disability.	قصور جسمي

Anxiety.	قلق
Anxiety neurosis.	قلق عصبي
Erratic.	قلق (مذبذب)
Suppression.	القمع
Value.	قيمة

حرف الكاف

Mental depression.	كآبة
Organism.	كائن حي – كيان
Nightmare.	كابوس – جثام
Repression.	الكبت
Restraint.	الكبح
Indolence.	كسل
Efficiency.	كفاية – صلاحية
Completion.	الكمال
Moral perfection.	الكمال الخلقي
Mental distress.	كمد عقلي
Organism.	كيان – كائن حي

حرم اللام

The unconsciousness.	اللاشعور – اللاوعي
Pleasure.	اللذة
Tics.	لزمات عصبية
Affective tone.	لون وجداني – صبغة وجدانية

حرم الميم

Influence.	مؤثر – تأثير
Masochism.	الماسوشية – حب العذاب
Principle.	مبدأ
Principle of nature.	مبدأ طبيعي
High-brow.	متأنف
Constellations.	متجمعات
Snob; snobbish.	متحذلق
Waster.	متلاف
Idealism.	المثالية
Ideal.	مثل أعلى
A higher ideal.	مثل أعلى أسمى
A wrong ideal.	مثل أعلى خاطئ
A false ideal.	مثل أعلى زائف
A right ideal.	مثل أعلى صائب – مثل أعلى صحيح
An absolute ideal.	مثل أعلى مطلق
Moral endeavor.	مجاهدة خلقية
Self-preservation.	المحافظة على الذات – حفظ الذات
Phobias.	مخاوف مرضية
Philanthropy.	محبة الإنسانية – محبة الخير
Urge.	محرك
Morphia-maniac.	مدمن على المورفين
Erratic.	مذبذب (قلق)
Scepticism.	مذهب الشك – التشكك
Rationalism.	المذهب العقلي

Hedonism.	مذهب اللذة
Self-elation.	مرح الذات
Moral disease.	مرض خلقي
Nervous disease.	مرض عصبي
Ego-centrism.	مركزية الذات
Easy-going.	مرن
Temperament.	مزاج
Mean temperament.	مزاج وضيع
Conduct.	مسلك (للانسان)
Moral standards.	معايير خلقية – مقاييس خلقية
Accepted.	معتمد – مقبول – متقبل
Recognition.	معرفة
Omniscience.	المعرفة المطلقة
Distorted.	معوج
Moral standards.	مقاييس خلقية – معايير خلقية
Accepted.	مقبول – معتمد (متقبل)
Aim.	مقصد
Pre-disposing.	ممهد
Stimulus (stimuli).	منبه (ج: منبهات)
Adequate stimulus.	منبه مناسب
Organized.	منتظم – منظم
Bent.	منزع – اتجاه الميل
Origin.	منشأ – أصل
Organization.	منظمة – تنظيم

Conventions.	مواضعات
Objective.	موضوعي
Attitude.	موقف
Interest.	ميل – اهتمام

حرف النون

Tendency.	نزعة
Masculine tendency.	النزعة الذكرية
Irritability.	نزق
Lust (s) .	نزوة (ج: نزوات)
Soul ; psyche.	نفس
Mutilated soul.	النفس المبتورة
The organized self.	النفس المنتظمة – الذات المنتظمة
Psychological; of the soul.	نفسي – سيكولوجي
Endo-psychic.	نفسي داخلي
Psycho-physical.	نفسي عصبي
Regression.	النكوص
Development.	نمو – تطور – تطوير
Neurasthenia.	نوراسثنيا (نورستانيا) إنهاك عصبي

حرف الهاء

Goal.	هدف
Delirium.	هذيان
Substitution hysteria.	الهستريا الإبدالية
Conversion hysteria.	الهستريا التحولية

Anxiety hysteria.	الهستريا القلقة
Passion.	هوى – شهوة
Timid.	هياب
Control.	هيمنة – سلطان
Self-control.	الهيمنة على الذات – ضبط النفس

حرف الواو

Duty.	واجب
Feeling; affection.	وجدان
Hereditary.	وراثي
Association.	وصل – ربط
Functional.	وظيفي
Consciousness.	الوعي – الشعور
Sub-consciousness.	الوعي الباطن
Self-consciousness.	الوعي بالذات – الشعور بالذات
Re-birth.	الولادة الجديدة
Congenital.	ولادي
Fancy.	وهم

الفهرس